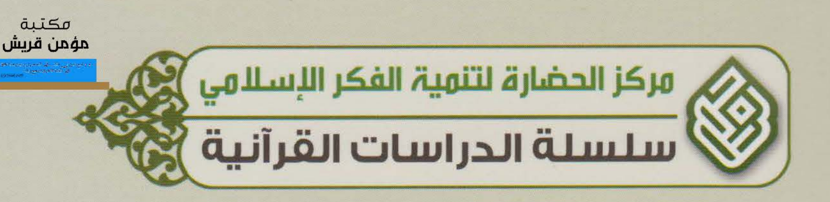


مدارسُ التّفسير الإسلاميّ

الجـزء الثاني

علي أكبر بابائي

تعريب: كمال السيّد

علي أكبر بابائي

من إيران، ولد في أراك بتاريخ: 21-2-1955م. وفيها تلقّى علومه الأولية، ثم انتقل إلى الحوزة العلمية في قم، وتدرّج في مراحل الدراسة الحوزوية وتخصص في القرآن وعلومه إلى جانب اهتماماته الفكرية الأخرى، له كتب ودراسات عدة منها:

- روش شناسى تفسير قرآن: مبانى وروش هاى تفسير قرآن (منهج تفسير القرآن الأسس والمبادئ) بالاشتراك، وزارة الثقافة والإرشاد.
- باطن وتأويل قرآن كريم (باطن القرآن الكريم وتأويله) مركز مطالعات وپژوهش‌هاى فرهنگى حوزه عليمه قم 2002.
- مكاتب تفسيري (مدارس التفسير الإسلامي) حوزه ودانشگاه. (هذا الكتاب) 2003.
- تاريخ تفسير قرآن كريم: از عصر رسالت تا پايان عصر غيبت صغرا (تاريخ تفسير القرآن: من عصر الرسالة إلى عصر الغيبة الصغرى) حوزه ودانشگاه 2008.

مدارس التفسير الإسلامي

الجـزء الثاني

علي أكبر بابائي

مدارس التفسير الإسلامي

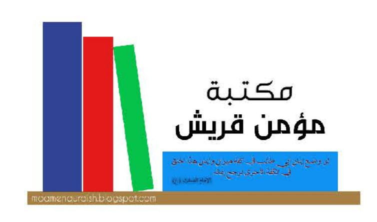
الجزء الثاني

تعريب

محمد حسين حكمت

وكمال السيّد





المؤلف: علي أكبر بابائي
الكتـاب: مدارس التفسير الإسلامي ج(2)
تعريب: محمّد حسين حكمت وكمال السيّد
مراجعة: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: قيس عباس
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 67 - 9

The Islamic schools of exegesis

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com
1839.2245.16.7.10

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

تنويه

يسعدنا في مركز الحضارة أن نقدّم إلى قرّائنا الأعزّاء المجلد الثاني من كتاب مدارس التفسير الإسلامي. ونودّ الإشارة مطلع هذا المجلد إلى أنّ بعض الضرورات التقنيّة، دعتنا إلى عدم الالتزام بالتقسيم الذي اعتمده المؤلف لكتابه، فالكتاب في الطبعة الفارسيّة يتألف من مجلدين، وأمّا في هذه الترجمة فقد اضطررنا إلى تقسيمه إلى ثلاثة مجلّدات متقاربة في الحجم، مما أدّى إلى جعل المجلد الثاني مركّباً من قسم من المجلد الأول وقسمٍ من المجلد الثاني بحسب تقسيم المؤلف؛ فاقتضى التنويه.

تتمة الفصل الأول

التفاسير الروائيّة المحضة(*)

أطلقنا على هذه التفاسير اسم «التفاسير الروائيّة المحضة» لأنها اكتفت بذكر الروايات في ذيل الآيات، وقد قسمناها إلى قسمين: التفاسير الروائيّة الأصليّة (الأساسيّة)، والجوامع التفسيريّة.

أ ـ التفاسير الروائيّة الأصليّة (الأساسيّة)

المراد من التفاسير الروائيّة الأصليّة هو الكتب التي ينحصر محتواها ومضمونها بقسم من الروايات التفسيريّة ذات العلاقة والصلة بالقرآن الكريم، حيث رتّبت بحسب ترتيب السور والآيات، كما أنّ الروايات التي أُدرجت في ذيل الآيات هي روايات أصليّة أُخذت من رواتها الأصليّين ولم تنقل لا من كتب الحديث ولا من الكتب التفسيريّة أو التفاسير.

وهذه المجموعة من التفاسير تنقسم إلى قسمين.

(*) تجدر الإشارة إلى أن تتمة الفصل الثاني هي من تعريب كمال السيد. (إدارة التحرير).

القسم الأول: لم يأتِ في كتاب مطبوع مستقل وإنّما ضمن مجموعات حديثيّة مفصّلة على شكل فصول أو كتب داخل تلك المجموعات، حيث يمكن أن نطلق عليها «التفاسير الروائيّة الأصليّة الضمنيّة». وفي ما يلي عناوين هذه الكتب التفسيريّة التي تنتمي إلى هذا القسم:

1 ـ كتاب تفسير القرآن في صحيح **البخاري**[1].

2 ـ كتاب التفسير في صحيح **مسلم**[2].

3 ـ كتاب تفسير القرآن في صحيح **الترمذي**[3].

4 ـ كتاب التفسير في المستدرك على الصحيحين[4].

القسم الثاني: هو ما جاء في كتاب مستقلّ مطبوع، حيث يمكن أن نطلق على هذه التفاسير تسمية «التفاسير الروائيّة الأصليّة المستقلّة»، والكتب أدناه تنتمي إلى هذا القسم:

1 ـ تفسير **العياشي**.

2 ـ تفسير **فرات الكوفي**.

3 ـ تفسير **عبد الرزاق**.

4 ـ تفسير القرآن العظيم **لابن أبي حاتم الرازي**.

---

(1) انظر: **صحيح البخاري بحاشية السندي**، ج3، ص97 ـ 224.

(2) انظر: **صحيح مسلم**، ج5، ص517 ـ 529.

(3) انظر: **سُنن الترمذي**، ج5، ص183 ـ 424.

(4) انظر: **المستدرك على الصحيحين**، ج2، ص220 ـ 541.

ب ـ الجوامع التفسيريّة

الجوامع التفسيريّة هي كتب تضمّ معظم الروايات التفسيريّة الروائيّة الأصليّة، وقد جُمعت من خلال مراجعة التفاسير الروائيّة الأصليّة، ورتّبت بحسب ترتيب السور والآيات في القرآن الكريم، والكتب التفسيريّة التي تنتمي إلى هذا القسم هي:

1 ـ **الدرّ المنثور**.

2 ـ **البرهان في تفسير القرآن**.

3 ـ **نور الثقلين**.

ويجدر القول إنّ الجوامع التفسيريّة تشتمل على معظم الروايات التفسيريّة الأصليّة، وفي موارد عديدة تجعلنا في غنىً عن التفاسير الروائيّة الأصليّة، وانطلاقاً من أنّ التفاسير الروائيّة الأصليّة من مصادر الجوامع التفسيريّة[1]، وأن التعرّف عليها ودراسة نقاط القوّة والضعف فيها مؤثّر في التعرّف على الجوامع التفسيريّة؛ لذا سندرس التفاسير الروائيّة الأصليّة ونتعرّف عليها أيضاً، وسنبدأ ذلك في بيان الاختلافات الأساسيّة بين التفاسير الروائيّة الشيعيّة والتفاسير الروائيّة السنيّة.

الفوارق بين التفاسير الروائيّة للسنّة مع الشيعة

التفاسير المذكورة آنفاً بعضها تفاسير سنيّة مثل «الدرّ المنثور»، «تفسير القرآن العظيم»، «كتاب تفسير القرآن» في **صحيح البخاري**،

(1) جدير ذكره أنّ كلاً من المجموعتين تشتملان على تفاسير شيعيّة وتفاسير سنيّة، ومن الطبيعي أنّ التفاسير الأصليّة للشيعة من مصادر الجوامع التفسيريّة للشيعة، والتفاسير الأصليّة للسنّة من منابع الجوامع التفسيريّة السنيّة.

و«سُنن **الترمذي**»، و«كتاب التفسير في صحيح **مسلم**»، و«المستدرك وتفسير **عبد الرزاق**»، وبعضها شيعيّة مثل «تفسير **العيّاشي**»، «تفسير **فرات**»، «تفسير نور الثقلين»، و«البرهان في تفسير القرآن».

والفروق الأساسيّة بين المجموعتين هي أنّه في التفاسير الروائيّة لأهل السنّة نقلت بعض الروايات عن رسول الله (ص)، وإلى جانب ذلك نلاحظ أنّ أكثر الروايات والآراء التفسيريّة منقولة عن الصحابة والتابعين، ويندر أن نجد بين هذا الكمّ الكبير من الروايات التفسيريّة رواية منقولة عن أهل بيت النبيّ (ص).

بيد أنّ الأمر في التفاسير الشيعيّة مختلف، فإلى جانب ما رُوي عن النبيّ في التفسير نلاحظ عدداً كبيراً جداً من الروايات المنقولة عن أهل البيت (ع)، في حين يندر أن نجد نقولات عن غيرهم وحضورها ضئيل جداً.

وكنا قد بيّنا في الفصل الأوّل من الكتاب أنّ أهل البيت (ع) هم عدل القرآن، والنقل الآخر في حديث الثقلين بعد القرآن الكريم، وأنّ التمسّك بهم إلى جانب التمسّك بالقرآن هو الضمان الأكيد في عدم الضلال، وأهل البيت، كما جاء في الروايات، هم اثنا عشر إماماً، وهم المفسّرون الحقيقيّون للقرآن كرسول الله (ص) يعلمون معاني القرآن كلّه، ورواياتهم كما هي الروايات المنقولة عن رسول الله (ص) لا تناقش إلّا في سندها، ومسألة صدورها عنهم، فكلّ رواية يثبت صدورها عن أحدهم هي حق وصدق ولا تحتاج إلى نقاش.

أمّا آراء الصحابة والتابعين ووجهات نظرهم، فإنّ مضمون كلامهم قابل للنقد والدراسة لاحتمالها الخطأ والصواب؛ لذا فهم ليسوا بمأمن من الوقوع في ذلك، بل إنّه يمكن القول إن ما تشتمل عليه التفاسير

الروائيّة السنيّة من روايات إنّما هي في حقيقتها آراء بشريّة قابلة للنقد والمناقشة، وهي بالتالي تختلف جوهريّاً عن أحاديث رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين من آله (ع).

العيوب المشتركة في التفاسير الروائيّة

1 ـ عدم شموليّتها وجامعيّتها

ممّا لا شكّ فيه أنّ التفاسير الروائيّة متنوّعة من حيث جامعيّتها للروايات التفسيريّة. فقسم منها يشتمل على روايات قليلة من قبيل كتاب تفسير القرآن في «صحيح البخاري»، وكتاب التفسير في «صحيح مسلم» من تفاسير أهل السنّة، و«تفسير العيّاشي» و«تفسير فرات الكوفي» من تفاسير الشيعة، وهناك قسم آخر أكثر جامعيّة للروايات التفسيريّة مثل «تفسير القرآن العظيم» **لابن أبي حاتم الرازي** و«الدرّ المنثور» **للسيوطي** من تفاسير أهل السنّة، «نور الثقلين» **للحويزي** و«البرهان في تفسير القرآن» **للبحراني** من تفاسير الشيعة، إلّا أنّ أيّاً منها ليس جامعاً لكلّ الروايات التفسيريّة، وهي لا تؤدّي إلى الاطمئنان من خلال الرجوع إليها وإلى ما ورد في تلك التفاسير بحيث لا توجد رواية تفسيريّة أخرى.

والواقع أنّ كتب التفسير مثل «البرهان» و«نور الثقلين» و«الدرّ المنثور» قد جَمَعت روايات تفسيريّة، وكان مؤلّفوها بصدد جمع كلّ الروايات ذات الصلة بالآيات، إلّا أنّه يتوجب أولاً الانتباه إلى أن الإمكانات يومذاك أقل منها اليوم بكثير، وثانياً إنّهم جمعوا الروايات ذات الصلة بالآيات بعد تشخيصهم لذلك ثمّ أوردوها في كتبهم. وما أكثر الروايات التي يمكن أن تؤثّر في فهم معاني الآيات والتي يمكن الاستفادة منها وتوظيفها في هذا الطريق، إلّا أنّ تشخيصهم قد تجاوزها وأهملها

وفق تصوّرهم أنّها ليست على صلة بالتفسير. وفي ضوء هاتين النقطتين لا يمكن التأكّد من أنّ جميع الروايات المؤثّرة والقابلة للاستفادة في التفسير قد تمّ جمعها لكي لا تكون ثمّة حاجة للبحث أكثر.

2 ـ اختلاطها بالروايات الضعيفة وغير المعتمدة

على الرغم من التفاوت في الاعتبار بين هذه التفاسير واختلاف درجة ومستوى اعتبارها رأي الأشخاص، فبعض منها من مؤلّفات أهل السنّة الذين هم أكثر ثقة بها من غيرهم، كما هو الحال في «كتاب التفسير في صحيح البخاري»، غير أنّها لدى الشيعة لا تحظى بهذه المنزلة من الوثوق والصحّة والاعتبار، وفي المقابل فإنّ بعض مؤلّفات الشيعة لا يثق بها أهل السنّة. كما أنّ روايات بعض تلك التفاسير من قبيل «تفسير العيّاشي» من الشيعة و«الدرّ المنثور» من أهل السنّة هي روايات مرسلة وغير قابلة للتحقيق من حيث السند إلّا أنّ الخصوصيّة المشتركة بينها جميعاً هي أن روايات أيّ منها لا تحظى بالوثوق وبالصحّة مئة بالمئة، وروايات تلك التفاسير مختلفة ـ على تفاوت في نسبة الاختلاط ـ مع الروايات الضعيفة وغير المعتمدة، وهي لا تخلو من وجود روايات متعارضة في ما بينها، وروايات تخالف المسلّمات والبديهيّات الدينيّة.

من هنا، فإنّ الاستفادة من روايات كلّ منها رهن بالتحقيق والدراسة.

طبعاً إنّ التحقيق لا ينحصر في تحقيق السند فقط؛ إذ من الممكن عدم ثبوت السند في موارد معيّنة، إلّا أنّه بالنظر إلى القرائن من قبيل قوّة النصّ، تعدّد الطرق، المطابقة مع ظواهر الآيات، من الممكن أن يحصل الاطمئنان إلى صدور (الكلام والحديث)، وكذلك من الممكن عدم الركون إلى هذه الرواية أو تلك مع إحرازها لصحّة السند، بيد أنّ

معارضة رواية صحيحة أخرى لها أو مخالفتها لنصوص الآيات أو إحدى ضرورات الدين والمذهب وغير ذلك، يسقطها من درجة الاعتبار والوثوق.

ولهذا السبب، فإنّ الاستفادة الصحيحة من هذه الكتب في التفسير يتطلّب ويستلزم تخصّصاً معيّناً يؤهّل الذين يتمتّعون به ويمكّنهم وحدهم من الاستفادة السليمة والصائبة من هذه الكتب.

وبوجود هذه النواقص والعيوب فإنّ وجود هذا النوع من الكتب ليس مفيداً لتفسير الآيات في موارد كثيرة فحسب، بل إنّه وفقاً لما ثبت في علم مناهج تفسير القرآن الكريم يمكن القول إنّ الرجوع إلى الروايات والاستفادة من أحاديث النبي الأكرم (ص) والأئمّة الأطهار (ع) واجب وضروري، لذا على المفسّر الرجوع إلى هذه الكتب لاستكمال البحث عن الروايات ذات الصلة بالآيات.

من هنا، سنتعرّض بشكل مختصر إلى معرفة ودراسة بعض التفاسير الروائيّة الأصليّة الضمنيّة، والتفاسير الروائيّة الأصليّة المستقلّة، والجوامع التفسيريّة.

التفاسير الروائيّة الضمنيّة

كتاب التفسير[1] في صحيح البخاري

ألّف محمّد بن إسماعيل البخاري، (م 256 هـ)، وهو أحد علماء أهل السنّة، كتاباً تحت عنوان «الجامع الصحيح» المشهور بـ«صحيح

(1) جاء في إحدى طبعات صحيح البخاري عنوان: **كتاب التفسير**، وفي طبعة أخرى **كتاب تفسير القرآن**.

البخاري» ويعدّ أحد الصحاح الستّة، ويتمتّع بشهرة واعتبار كبير لدى السنّة حتّى قيل فيه إنّه أصحّ الكتب بعد القرآن الكريم.

ورُوي عن البخاري، قوله إنّه لم يورد في هذا الكتاب إلّا ما صحّ من الروايات[1]، وقد رتّب رواياته ونظّمها على شكل كتب من قبيل «كتاب بدء الوحي»، «كتاب الإيمان»، «كتاب العلم»، «كتاب الوضوء» و. . . وأحد كتبه هذه جاء تحت عنوان «كتاب التفسير» أو «كتاب تفسير القرآن» حيث أورد ضمن 364 باباً خمسمئة رواية من الروايات ذات الصلة بالقرآن الكريم[2]، حيث المقصود في العنوان أعلاه هو هذا القسم من صحيح البخاري[3]. وباعتبار أن هذه الروايات لم تنقل من كتب روائيّة أخرى فقد أطلقنا على هذا التفسير «الأصلي»، ولأنّها لم تأت في كتاب مستقل خاص بها فقد أطلقنا عليه «الضمني» لأنّه جاء ضمن كتاب روائي.

وقد قام البخاري، في هذا الكتاب بذكر الروايات في ذيل الآيات وبحسب ترتيب السور في القرآن الكريم، فهو يدرج الروايات عن النبي (ص) والصحابة ذات الصلة في ذيل الآية، وإضافة إلى ذلك يذكر معاني بعض المفردات القرآنيّة من دون إسنادها إلى أحد أو بإسناد المعنى إلى أحد الصحابة أو التابعين وعلى نحو موجز، وأحياناً يعلّل تسمية

---

(1) انظر: **كشف الظنون**، ج1، ص541 ـ 544 لابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، قال في كتاب **الموضوعات**: 35: ما انفرد به البخاري أو مسلم فهذا محكوم بالصحّة عند جمهور أهل النقل.

(2) انظر: البخاري، محمّد بن إسماعيل، **صحيح البخاري بحاشية السندي**، ج3، ص97 ـ 244، صحيح البخاري مع شرح وتحقيق الشيخ قاسم الشماعي، ج5، ص328 ـ 578.

(3) وقد ذكروا كتابين آخرين من تأليف البخاري «**تفسير القرآن**» و«**التفسير الكبير**». انظر: **كشف الظنون**، ج1، ص443 و6/ 16 إلّا انّه لا يوجد لهما أثر.

بعض السور بأسمائها. فعلى سبيل المثال في تفسير سورة الحمد قال في معنى «الرحمن الرحيم» ومن دون إسناد إلى أحد: إن الإسمين مشتقان من الرحمة، فالرحيم والراحم كلاهما بمعنى واحد مثل العليم والعالم. وقال في الدين إنّه الجزاء في الحسنة والسيّئة.

وقال في علّة تسمية سورة الحمد بـ«أمّ الكتاب»؛ لأنّ المصاحف والصلاة تبدأ بها، وروى مرسلاً (بدون سند) عن **مجاهد** أنّ معنى «بالدين» أي «بالحساب» و«مدينين» أي «محاسبين»[1]. ويلاحظ هذا النحو من المواضيع في تفسير السور الأخرى[2] إذ له بيان موجز في ذيل بعض الروايات يورده في معنى الرواية[3]. وعلى هذا، فإنّ كتابه ليس بالتفسير الروائي المحض بل إنّه يشتمل على مواضيع أدبيّة ولغوية أيضاً.

مناقشة

إنّ هذا الكتاب، وبلحاظ كونه في طليعة الكتب المعتبرة لدى أهل السنّة يمكن الاستفادة منه في مجال الحوار معهم في القضايا والمسائل

---

(1) **صحيح البخاري بحاشية السندي**، ج3، ص97، على سبيل المثال، قال في ضمن تفسير سورة البقرة: «قال مجاهد: «إلى شياطينهم»: أصحابهم من المنافقين والمشركين، «محيط بالكافرين» الله جامعهم، «على الخاشعين» على المؤمنين حقاً. قال مجاهد: بقوّة يعمل بما فيه **صحيح البخاري بحاشية السندي**، ج3، ص98 وقال في مطلع تفسير سورة آل عمران: تقاة وتقية واحدة. صرّ: برد. شفا حفرة: مثل شفا الركيّة وهو حرفها. تبوّئ: تتخذ معسكراً (المصدر نفسه، ص109).

(2) على سبيل المثال، قال في ضمن تفسير سورة البقرة: «قال مجاهد: «إلى شياطينهم»: أصحابهم من المنافقين والمشركين، «محيط بالكافرين» الله جامعهم، «على الخاشعين»: على المؤمنين حقّاً. قال مجاهد: بقوّة: يعمل بما فيه **صحيح البخاري، بحاشية السندي**: ج3، ص98 وقال في مطلع تفسير سورة آل عمران: تقاة وتقية واحدة. صرّ: برد. شفا حفرة: مثل شفا الركيّة وهو حرفها تبوّىء: تتّخذ معسكراً (المصدر نفسه، ص109).

(3) انظر: **صحيح البخاري**، المصدر نفسه، ص98، سطر 3 و4.

الخلافيّة، حيث يمكن الاستدلال به في إطار الجدل والاحتجاج[1]، وفي مجال التفسير أيضاً يمكن الاستفادة من رواياته وما ورد فيه من مواضيع في تعزيز بعض الموارد، إلّا أنّ في التعرّف على هذا الكتاب ومستوى اعتباره ينبغي الانتباه إلى النقاط التالية:

1 ـ إنّ الروايات التفسيريّة فيه ضئيلة؛ إذ إنّه لم يرد في ذيل كثير من الآيات أيّة رواية تفسيريّة، ومجموع الروايات في تفسير 114 سورة يناهز خمسمائة رواية، ويشمل هذا الرقم قسماً من الروايات التي لا صلة لها بالتفسير ولا تتضمّن بياناً لمعنى الآيات ولا لمقاصدها.

فعلى سبيل المثال، ذُكرت روايتان في ذيل سورة الحمد لم يرد في أيّ منهما إشارة وبيان لمعنى هذه السورة، فالرواية اشتملت على بيان عظمتها، والرواية الثانية اشتملت على ترغيب في قول «آمين» بعد فراغ إمام الجماعة من قراءتها (قراءة الحمد)[2].

وفي مطلع سورة البقرة، وفي ذيل الآية الكريمة: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، وردت رواية غطّت صفحة كاملة حول طلب المؤمنين الشفاعة من الأنبياء في يوم القيامة حيث علاقة ذلك مع هذه الآية الكريمة

---

(1) على سبيل المثال في الصلاة على النبي محمّد صلى الله عليه وآله، فإنّ الشيعة يضيفون الآل في الصلاة بينما أهل السنّة يقولون «صلّى الله عليه وسلّم»، وفي كتاباتهم أيضاً تأتي الصلاة من دون آله في هذا الكتاب وفي ذيل الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ سورة الأحزاب: الآية 56. رُوي عن كعب بن عجرة قال: يا رسول الله قد علمنا السلام عليك فكيف الصلاة؟ فقال صلى الله عليه وآله: قولوا: اللهم صلّ على محمّد وعلى آل محمّد كما صلّيت على آل إبراهيم...». (انظر: **صحيح البخاري بحاشية السندي**، ج3، ص178).

(2) انظر: **صحيح البخاري**، شرح الشماعي الرفاعي: ج5، ص328 ـ 330، باب 206، الأحاديث 905 و906.

في هذا المستوى، وهو الاستفادة من الجملة في أنّ الله عزّ وجلّ علّم أسماء كلّ الأشياء لآدم، وما عدا هذه الجملة فليس ثمّة ارتباط بين الرواية والآية.

2 ـ على الرغم من أنّ أهل السنّة يعتبرون هذا الكتاب أصحّ الكتب وأكثرها اعتباراً بعد القرآن الكريم، ورووا عن المؤلّف قوله إنّه لم يورد في كتابه إلّا ما صحّ من الروايات، فإنّه لا يمكن إثبات صحّة أيّ من أسانيد الروايات في الكتاب لغيرهم ذلك أنّه لا يوجد طريق لإثبات وثاقة أيّ من رجال السند إلّا من خلال علماء الرجال السنّة وتوثيقهم، وسيأتي ضمن مناقشة تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم أن توثيق هؤلاء لا اعتبار له لدى غير أهل السنّة[1].

وهكذا مقولة البخاري، في أنّه لم يورد في كتابه سوى الصحيح من الروايات، فهي أيضاً لا تحظى بالاعتبار ولا يمكن الركون إليها، وكيف يمكن الوثوق بهذه المقولة وعلماء الرجال السنّة طعنوا في العديد من رواته، فقد ضعّفوا عدداً منهم، واتّهموا آخرين بالكذب ووضع الحديث، وها هو العلّامة المظفر[2] يورد أموراً في إسقاط الصحاح الستّة[3] من درجة الاعتبار وذلك في كتابه «دلائل الصدق»، إذ جمع في

---

(1) انظر: هذا الكتاب: مناقشة تفسير القرآن العظيم.

(2) محمّد حسن بن محمّد النجفي آل المظفر المعروف بـ« المظفر» ولد سنة 1301 ه مؤلّف كتاب الإفصاح عن أحوال رواة الصحاح ودرر الفوائد في شرح القواعد ودلائل الصدق لنهج الحق. انظر: الذريعة، ج2، ص258 و2/ 131، 251.

(3) ستة كتب تتمتع لدى السنّة بالاعتبار أكثر من غيرها، ويعبّر عنها بـ«الصحاح الستّة»، وأصحّها وأكثر اعتباراً صحيح البخاري لدى أهل السنّة، والخمسة الأخرى هي صحيح مسلم، سنن الترمذي، سنن أبي داود، سنن ابن ماجة وسنن النسائي، ويصفهم الذهبي في ميزان الاعتدال، ج1، ص2 بـ«الأئمّة الستّة».

الأمر الرابع ما يقارب من 365 من الرواة كلّهم أو جلّهم من رواة الصحاح، وطعن في وثاقتهم، واستند في ذلك إلى اثنين من علماء الرجال السنّة وصفوهم بعبارات مختلفة من قبيل «كذّاب» أو «متروك» أو «هالك» أو «متّهم بالكذب» أو «مجمع على ضعفه» أو «ضعيف جدّاً»[1]، منهم 89 شخصاً من رواة صحيح **البخاري**، ورجاله[2] وقد روى عن **الذهبي** وابن **حجر** ـ من علماء الرجال المعروفين لدى أهل السنّة ـ أنّ **البخاري**، قد احتجّ بجماعة كان قد ضعّفهم بنفسه[3].

3 ـ ويشتمل «صحيح البخاري»، على روايات حتّى لو صحّ سندها، فلا يمكن الوثوق بها وقبولها وذلك لمخالفتها النصّ القرآني والبرهان العقلي، فعلى سبيل المثال ما ورد في ذيل الآية الكريمة: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[4]، إذ أورد رواية تشتمل على أنّ النبي (ص) يرى الله (عزّ وجلّ) يوم القيامة[5].

وأورد في ذيل الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[6] رواية تفيد أنّ كلّ الناس الذين يعبدون الله يرون الله في يوم القيامة[7].

---

(1) انظر: المظفر، محمّد حسن، **دلائل الصدق**، ج1، ص17 ـ 71.

(2) الذين رمز إليهم من الـ 365 بـ« خ» أو «ع» من رجال البخاري، ذلك أن «خ» ترمز إلى روايته في صحيح البخاري و«ع» ترمز إلى روايته في جميع الصحاح الستّة حيث البخاري أحد تلك الصحاح.

(3) انظر: **دلائل الصدق**، ج1، ص13 ـ 14.

(4) سورة البقرة: الآية 31.

(5) انظر: **صحيح البخاري**، شرح الشماعي الرفاعي، ج5، ص331، باب 207، حديث 907.

(6) سورة النساء: الآية 40.

(7) انظر: المصدر نفسه، ص374، باب 283، الحديث 1007.

وفي تفسير سورة قاف أورد رواية عن النبي (ص) أنّه قال: إنّكم سترون ربّكم كما ترون القمر في ليلة الرابع عشر[1]؛ مع أنّ القرآن الكريم يصرّح بالقول﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[2]، كما أنّ الدليل العقلي قائم على استحالة رؤيته (عزّ وجلّ). من هنا، نستدلّ على بطلان هذه الروايات، وحتّى لو كان سندها صحيحاً فإنّها غير مقبولة.

كذلك أورد في ذيل الآية الكريمة ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[3] ثلاث روايات تفيد بأنّ الله يضع قدمه في جهنّم لدى قولها: «هل من مزيد»، وأنّها تقول: قط قط[4].

وهذه الروايات أيضاً تخالف الدليل العقليّ القائم على استحالة أنّ يكون الله عزّ وجلّ جسماً، وبالتالي فهي مرفوضة تماماً.

كما أورد روايات حول النبي (ص) لا تنسجم مع منزلته (ص) ومقامه الرفيع تفيد إحدى هذه الروايات التي أوردها في تفسير سورة «العلق» أنه لم يكن يعلم بنبوّته لما نزل عليه الوحي بنزول الآيات الأولى من سورة العلق؛ أي لم يعلم بأمر بعثته ورسالته. وقد اعتراه الخوف والقلق فأخذته **خديجة** زوجته وانطلقت به إلى ابن عمّها (**ورقة بن نوفل**)، وأنّ النبي الأكرم (ص) قصّ عليه ما جرى

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص515، باب 484، الحديث 1276.

(2) سورة الأنعام: الآية 103.

(3) سورة ق: الآية 30.

(4) انظر: **صحيح البخاري**، بشرح الشماعي الرفاعي، ج5، ص14 و515، باب 487، الأحاديث 1273، 1274، 1275.

وما رأى فأخبره ورقة أنّ هذه من علامات النبوّة وأنّه أصبح نبيّاً[1].

4 ـ وقسم من روايات هذا الكتاب «موقوفة» يعني أنّ روايات هذا القسم لا تنتهي إلى النبي الأكرم (ص) وأنّها مرويّة عن الصحابة[2]، من قبيل الرواية الواردة في ذيل الآية الكريمة ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾[3]، والرواية الواردة في ذيل الآية الكريمة: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[4]، وقد نقلنا عن عمر[5] الرواية الواردة في ذيل الآية الكريمة ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[6] حيث روي عن ابن عمر أنّه قرأ قوله تعالى: «فدية طعام مسكين» على هذا النحو: (فدية طعام مساكين) وقال إنّ هذه الجملة منسوخة[7]، والرواية التي نقلها عن ابن عبّاس في ذيل الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[8]. وبحسب هذه الرواية أنّ الآية نزلت بشأن عبد الله بن حذافة[9] وكذلك

---

(1) انظر: **صحيح البخاري**، ص566، باب 556، الحديث 1381، وانظر أيضاً سائر الروايات وهي لا تنسجم مع مقام سيّدنا محمّد صلى الله عليه وآله الرفيع ومنزلته الكريمة. **صحيح البخاري** بحاشية السندي، ج3، ص107، 113، 123، 137، 143، 164، 165، 234.

(2) قال السيوطي في **تدريب الراوي**، ج1، ص184 في تعريف الرواية الموقوفة: «وهو المروي عن الصحابة قولاً لهم أو فعلاً أو نحوه أي تقريراً متّصلاً كان إسناده أو منقطعاً ويستعمل في غيرهم كتابعين مقيداً فيقال وقفه فلان على الزهري ونحوه».

(3) سورة البقرة: الآية 106.

(4) سورة البقرة: الآية 125.

(5) **صحيح البخاري** بشرح الشماعي الرفاعي، ج5، ص335، باب 211، حديث 912، وص337، باب 213، حديث 914.

(6) سورة البقرة: الآية 185.

(7) انظر: **صحيح البخاري**، المصدر نفسه، ص344، باب 226، الحديث 937.

(8) سورة النساء: الآية 59.

(9) **صحيح البخاري**، المصدر نفسه، ص376، باب 286، الحديث 1010.

الرواية التي وردت في تفسير آية المودّة[1]قد روى عن ابن عبّاس أنّ القربى هم قربى النبي الأكرم (ص) وهم قريش، وفسّر الاستثناء بهذا بطلب صلة القربى من قريش[2]، يعني أنّ النبي (ص) طلب منهم أن يعاملوه معاملة حسنة، ويعينوه بلحاظ رابطة القربى بينه وبينهم، وانطلاقاً من مناقشتنا لـ«قيمة تفسير الصحابة»، فإنّ روايات كهذه حتّى لو كان لها سند صحيح، ووصلتنا عن طريق موثّق، ولا يوجد دليل قاطع على بطلانها، فإنّها لا تحظى بقيمة الرواية الواردة عن النبي، وعلى الرغم من إطلاق اسم الرواية عليها فهي في حقيقة الأمر مجرّد آراء بشريّة قابلة للنقد والمناقشة، ذلك أنّ الصحابة والتابعين ليسوا بمنأى عن الخطأ، ولا قيمة ولا اعتبار لاجتهادهم واستنباطاتهم.

طبعاً، إذا حوت (الروايات) مواضيع حسيّة وغير اجتهاديّة من قبيل سبب نزول الآيات، وأمثال ذلك عن طريق معتبر، ونقله ذلك ثقات وعدول، عندها يمكن الاعتماد على هذا النقل، ويمكن أن يكون له أثر ودور في التفسير، إلّا أنّه وكما أشرنا في النقطة الثالثة فإنّ صحّة سند ووثاقة طريق أيّ من روايات هذا الكتاب غير قابلة للإثبات لدى غير أهل السنّة، إضافة إلى ذلك، فإنّ عدالة جميع الصحابة والتابعين هي الأخرى غير ثابتة.

5 ـ إنّ المعاني والتفاسير المنقولة في هذا الكتاب عن الصحابة والتابعين مرسلة كلّها، وتفتقد السند، ولو كان صدور تلك المعاني والتفاسير عنهم ثابتاً فإنّه وبلحاظ معاصرتهم لزمن نزول الآيات ستكون

---

(1) ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾. سورة الشورى: الآية 23.

(2) صحيح البخاري، المصدر نفسه، ص502، باب 476، الحديث 1245.

(آراؤهم وأخبارهم في معاني المفردات وأسباب نزول الآيات) أكثر قيمة وأكثر اعتباراً من آراء وأخبار سائر علماء اللغة والمفسّرين، إلّا أنّ صدور أيّ من المعاني والتفاسير المنقولة عنهم ليس بثابت، ثم إنّ المعاني والتفاسير التي بيّنها **البخاري**، ذاته للمفردات والآيات، وما بيّنه بالنسبة إلى الإبهام في بعض الروايات يحظى بالأهميّة وإن كان في مستوى الرأي الذي يستحقّ الاهتمام باعتباره منبّهاً لمعاني المفردات التي هي مورد الدراسة[1]، لكن من الواضح جدّاً أنّ ذلك ليس بعنوان رأي قطعي في معاني المفردات وتفسير الآيات والروايات، وغير قابل للانقياد.

6 ـ وردت في روايات من هذا الكتاب قراءات أخرى غير القراءة المعروفة والمشهورة والمكتوبة في المصحف الشريف لآيات من القرآن الكريم، فعلى سبيل المثال قراءة «ننسأها»[2] في الآية الكريمة: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾[3] وقراءة «قد كَذِبوا»[4] في الآية الكريمة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا۟﴾[5] وقراءة: «تلِقُونه»[6] في الآية الكريمة: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾[7]

ونظراً إلى ما ورد في النقاط أعلاه يتّضح أن هذه القراءات لا اعتبار

---

(1) يعني إلى الحد الذي يثير اهتمام المفسّرين في بحث معنى هذه الكلمة القرآنيّة ويدفعهم إلى التحقيق في ذلك.

(2) رويت هذه القراءة عن عمر. انظر: **صحيح البخاري**، شرح الشماعي الرفاعي، ج5، ص335 و336.

(3) سورة البقرة: الآية 106.

(4) رويت هذه القراءة عن عائشة. انظر: **صحيح البخاري**، المصدر نفسه، ص426، باب 374، الحديث 1119 وص350، باب 238 الحديث 953.

(5) سورة يوسف، الآية 110.

(6) رويت هذه القراءة عن عائشة أيضاً. انظر: **صحيح البخاري**، المصدر نفسه، ص47، باب 426، الحديث 1117.

(7) سورة النور: الآية 15.

لها ولا يمكن اتّباعها؛ **أولاً**: لأنّ سند هذه الروايات غير قابل للإثبات والتأكّد من كون هذه القراءات عن الصحابة غير معلوم، **وثانياً**: لو افترضنا ثبوت هذه القراءات عن الصحابة فما أكثر الصحابة الذين اجتهدوا، واجتهادهم لا اعتبار له، **وثالثاً**: ونظراً إلى أنّ القراءة الحقيقيّة للقرآن كانت قراءة واحدة لا أكثر فإنّ هذه الروايات تعبّر عن قراءات شاذّة في مقابل القراءة المشهورة بين المسلمين، وحتّى لو كان سندها صحيحاً وثبت عدم كونها اجتهاداً من الصحابة فإنّها ساقطة من الاعتبار بسبب شذوذها وإعراض المسلمين عنها، وبالتالي فهي غير قابلة للاتّباع.

سائر التفاسير الروائيّة الأصلية الضمنيّة

تتضمّن المجاميع الروائيّة الأخرى من قبيل «صحيح مسلم»، «سُنن الترمذي» و«مستدرك الحاكم» كتباً في التفسير على نحو «كتاب التفسير» في صحيح البخاري.

ففي «صحيح مسلم» وتحت عنوان «كتاب التفسير» وردت 27 رواية من الروايات ذات الصلة بالقرآن الكريم وتفسير آياته، واكتفى هذا الصحيح بنقل الروايات فقط، ولم يتطرّق إلى موضوعات أخرى من قبيل بيان معاني المفردات القرآنيّة وأمثال ذلك[1].

وفي «سُنَن الترمذي» وردت روايات ذات صلة بآيات القرآن الكريم تحت عنوان «كتاب تفسير القرآن»، ويشتمل على 95 باباً و420 رواية، والكتاب أيضاً لم يتطرّق إلى بيان معاني المفردات القرآنيّة، واكتفى بوصف سند الروايات وحالها وبيان رأي المؤلّف[2].

---

(1) صحيح مسلم، ج5، ص517 ـ 529.

(2) انظر: سُنن الترمذي، ج5، ص183 ـ 424.

وفي «مستدرك الحاكم» أيضاً وردت الروايات ذات الصلة بالقرآن الكريم تحت عنوان «كتاب التفسير» في حدود 321 صفحة، واكتفى بذكر الروايات فقط وبيان صحّة أسانيدها على شرط **البخاري**، و**مسلم**[1]. ونظراً إلى ما تبيّن في مناقشة «كتاب التفسير» في «صحيح البخاري»، فقد بات واضحاً وضع هذه التفاسير وحالها ومستوى اعتبارها، ولذا، تجنّباً، للإطناب، صرفنا النظر عن مناقشتها بشكل تفصيليّ.

التفاسير الروائيّة الأصليّة المستقلّة

وهنا سنبحث ثلاثة تفاسير روائيّة أصليّة مستقلّة أحدها من تفاسير أهل السنّة وهو «تفسير القرآن العظيم»، والاثنان الآخران من تفاسير الشيعة وهما «تفسير العيّاشي» و«تفسير فرات الكوفي».

تفسير القرآن العظيم

نُشر تفسيران روائيّان تحت هذا العنوان أحدهما تفسير اجتهادي روائي وهو من تأليف **إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي** (م 777 هـ) ويعرف بـ«تفسير ابن كثير» أيضاً[2].

وفي العنوان أعلاه ليس المقصود هو هذا التفسير، وإنّما تفسير آخر روائي محض ويكتفي بذكر الروايات المنسوبة إلى النبيّ الأكرم والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين في ذيل الكلمات أو الجمل أو الآيات، ومؤلّفه هو **عبد الرحمن بن محمّد بن إدريس** المعروف بـ«ابن

---

(1) انظر: **المستدرك على الصحيحين**، ج2، ص220 ـ 541.

(2) انظر: **كشف الظنون**، ج1، ص439.

أبي حاتم الرازي» (المتوفّى سنة 327 هـ)[1]، ونحن بصدد التعرّف عليه ودراسته[2]. ويُشار إلى هذا التفسير أحياناً بعنوان «تفسير ابن أبي حاتم الرازي»[3]. وقد طُبع مؤخّراً بعد تحقيقه من قبل **أسعد محمّد طيّب**[4]، ويشتمل على 19541 رواية تفسيريّة، وقد أعدّ له **كامل عويضة** أربعة فهارس.

وهذا التفسير يحتوي على روايات وآثار تفسيريّة لتفسير جميع سور القرآن الكريم باستثناء سورة الناس، إلّا أنّ المحقّق ذكر في مقدّمته أنّ القسم الموجود منه هو من سورة الفاتحة (الحمد) وإلى نهاية سورة الرعد[5]، ومن سورة المؤمنون[6] إلى نهاية سورة العنكبوت.

---

(1) قال إسماعيل باشا البغدادي في أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين **كشف الظنون**، ج5، ص513 في تعريفه: عبد الرحمن بن محمّد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحافظ أبو محمّد الرازي، المعروف بابن أبي حاتم التميمي الحنظلي ولد سنة 240 ه وتوفّي سنة 327 من تصانيفه تفسير القرآن». وذكر أيضاً انّه ولد في أصفهان وانتقل إلى الري والفرات تتلمذ عند الفضل بن شاذان. انظر: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص7، مقدّمة المحقّق.

(2) وهناك تفسير آخر يحمل التسمية نفسها «**تفسير القرآن العظيم**» من تأليف سهل بن عبد الله التستري (المتوفّى سنة 283 هـ) جمعه أبوبكر محمّد بن أحمد البلوي وطبع في سنة 1908م في مطبعة السعادة بمصر وفي حدود 200 صفحة، وقد فسّرت آيات القرآن على الطريقة الصوفيّة ويعد من التفاسير العرفانيّة. انظر: **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ص540، **التفسير والمفسّرون**، ج2، ص380 ـ 383.

(3) ذكره الحاج خليفة في **كشف الظنون**، ج1، ص436 بعنوان تفسير ابن أبي حاتم وقال إن السيوطي قد لخّصه في مجلّد واحد.

(4) من الأعمال المفيدة التي قام بها المحقّق ذكره لعناوين الروايات من مصادر أهل السنّة وبيان آراء العلماء في كيفيّة السند في الهوامش.

(5) في التفسير المطبوع حالياً إلى الآية 11 من سورة الرعد. انظر: 7/ 2233 .

(6) في التفسير الموجود حالياً، فإنّ التفسير الأصلي لابن أبي حاتم هو من الآية 106 سورة المؤمنون. أنظر: 8/ 2508 .

وقال (المحقّق) إنّه في جمعه للروايات المفقودة قد اعتمد على «تفسير القرآن العظيم» **لابن كثير** و«الدرّ المنثور» **للسيوطي** و«فتح الباري» و«تغليق التعليق» **لابن حجر العسقلاني**، و«فتح القدير» **للشوكاني**[1]، يعني أنّه استكمل التفسير والقسم المفقود من رواياته بجمعها من التفاسير المذكورة أعلاه، والتي كانت قد نقلت عن **ابن أبي حاتم**، ثمّ قام بإلحاقها بالكتاب[2]، وروايات القسم الموجود في هذا التفسير جميعها مسندة باستثناء عدد ضئيل،[3] وحتّى الروايات التي أوردها عن **أبي العالية السدي ومقاتل والربيع بن أنس** من دون سند فإنّه قد ذكر سندها في مقدّمة التفسير[4]، إلّا أنّ روايات القسم المفقود التي جمعها من تفسير «الدرّ المنثور» **للسيوطي** هي مرسلة وتفتقر إلى السند[5].

وقد نُقلت جميع روايات القسم الموجود على هذا النحو من التعبير: «حدّثنا» أو «ثنا» أو «حدّثني» أو «قرأت على محمّد بن فضيل»، والظاهر أنّ المؤلّف لم يسمع مباشرة من الرواة ولم ينقل عن كتبهم، من هنا يمكن اعتبار القسم الموجود من هذا الكتاب استناداً إلى اصطلاحنا من التفاسير الروائيّة الأصليّة حيث نقل عنه المفسّرون من بعده من قبيل

---

(1) انظر: **تفسير القرآن العظيم**، ابن أبي حاتم: ج1، ص11 و12.

(2) هذا القسم في التفسير المطبوع والموجود من 7/ 2234 إلى 8/ 2507 ومن 9/ 3086 إلى 10/ 3475.

(3) من قبيل الروايات التي رُويت في الأحاديث 1829، 1834 و6344 بهذا التعبير: «قرئ على يونس بن عبدالأعلى» والتي هي مرسلة.

(4) انظر: **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص14 ـ 15، مقدّمة المؤلّف.

(5) كلّ ما رُوي في هذا القسم من تفسير ابن كثير وتغليق التعليق مسند، وكلّ ما رُوي عن تفسير **الدرّ المنثور وفتح القدير** للشوكاني مرسل وأغلب الروايات في هذا القسم منقولة عن **الدرّ المنثور**.

البغوي والسيوطي وابن كثير والشوكاني، الكثير من الروايات في تفاسيرهم.

وقد رُوي عن السيوطي قوله إنّه اختصر تفسير ابن أبي حاتم في كتابه الدرّ المنثور[1]. ومن خصائص هذا التفسير الروائي أن المؤلّف كان بصدد جمع الروايات ذات الصلة بالتفسير، وبيان معاني الآيات القرآنيّة، وعدم التطرّق إلى الروايات غير التفسيريّة التي لا يرد فيها بيان لمعاني الآيات القرآنيّة وإن كان لها صلة على نحو ما بالقرآن وآياته[2].

قال المؤلّف في مقدّمته الموجزة على التفسير: «فتحرّيت إخراج ذلك بأصحّ الأخبار إسناداً وأشبهها متناً فإذا وجدت التفسير عن رسول الله (ص) لم أذكر معه أحداً من الصحابة ممّن أتى بمثل ذلك وإذا وجدته عند الصحابة، فإنْ كانوا متّفقين ذكرته عن أعلاهم درجة بأصحّ الأسانيد، وسمّيت موافقيهم بحذف الإسناد، وإن كانوا مختلفين ذكرت اختلافهم، وذكرت لكلّ واحد منهم إسناداً، وسمّيت موافقيهم بحذف الأسناد، فإنْ لم أجد عن الصحابة ووجدته عن التابعين عملت في ما أجد عنهم ما ذكرته من المثال في الصحابة، وكذا أجعل المثال التابعين وأتباعهم»[3].

---

(1) انظر: **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص11، مقدّمة المحقّق.

(2) قال المؤلّف في مقدّمة تفسيره: «سألني جماعة من إخواني إخراج تفسير القرآن مختصراً... وأن نقصد لإخراج التفسير مجرداً دون غيره». انظر: **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص14، مقدّمة المؤلّف.

(3) انظر: **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص14، مقدّمة المؤلّف.

وأكثر الروايات في هذا التفسير عن الصحابة والتابعين شأنه في ذلك شأن سائر التفاسير الروائيّة لدى أهل السنّة، حيث الروايات المنقولة عن رسول الله (ص) ضئيلة، فعلى سبيل المثال يبلغ عدد الروايات الواردة عن الرسول[1] في تفسير سورة الحمد ست روايات فقط من مجموع 42 رواية، وكذا ثلاث روايات عن الإمام علي (ع) وباقي الروايات عن سائر الصحابة والتابعين[2]

ومن خصائص هذا التفسير تبويبه وترتيب الروايات فيه؛ بحيث يسهل الاستفادة منها، فقد فُتحت جمل وكلمات الآيات وذُكرت الروايات ذات الصلة في ذيلها، وفي الموارد التي تتعدّد فيها وجوه المعاني في هذه الجملة أو هذه الكلمة فإنّه يورد الروايات بحسب تعدّد الوجوه فيذكر الروايات المبيّنة للوجه الأوّل على سبيل المثال، أو الروايات المبيّنة للوجه الثاني أو الثالث وهكذا.

وفي الموارد التي تستلزم التوضيح ورفع الإبهام عن بعض الروايات يبدأ ذلك بقوله: «قال أبو محمد»[4].

ويُستفاد من كلام المؤلّف في توضيح الرواية 1057[5] في ذيل كلمة

(1) الأحاديث 5، 19، 23، 33، 40، 41.

(2) الأحاديث: 12، 13، 32.

(3) عن ابن عبّاس ست عشرة رواية وعن الضحّاك وقتادة لكلّ منهما ثلاث روايات، وعن الحسن ومجاهد وأبي العالية لكلّ واحد روايتان، وعن جابر يزيد، كعب، تبيع، خالد بن صفوان وحميد الأعرج، لكلّ واحد رواية.

(4) «أبو محمّد» هي كنية المؤلّف ابن أبي حاتم (مؤلّف التفسير).

(5) تفسير القرآن العظيم، ج1، ص200.

﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾[1] أنّه يقول بنسخ التلاوة[2]، يعني أنّه يعتقد أن للقرآن آيات أخرى، وأن تلاوتها قد نسخت، وحذفت من القرآن.

مناقشة

يمتاز هذا التفسير بكثرة الروايات، وذكر الروايات لأغلب الآيات، وأيضاً في كون جميع رواياته تفسيريّة، وفي بيان معنى الآيات على «كتاب التفسير» في «صحيح البخاري» وأمثاله، وهو في قيمته التفسيريّة يتفوّق على كتاب التفسير في «صحيح البخاري»، وكذلك فإنّه يمتاز من حيث كون جميع رواياته تفسيريّة وتمتّع هذه الروايات بالسند باستثناء عدد ضئيل؛ إذاً هذه هي امتيازات هذا التفسير على تفسير «الدرّ المنثور»، مثلاً الذي «يمتاز» بإرسال رواياته.

ويمتاز هذا التفسير أيضاً بترتيبه وتبويبه وفهرسته الكاملة ما جعل الاستفادة سهلة ويسيرة، وهذه نقطة يمتاز بها أيضاً عن غيره. وبشكل عام يعدّ هذا التفسير مصدراً ممتازاً للاطّلاع على الروايات التفسيريّة المنسوبة إلى النبي الأكرم (ص) والآراء والأقوال المنسوبة إلى الصحابة والتابعين الواردة عن طريق أهل السنّة، إلّا أنّ للاستفادة منها ينبغي الانتباه إلى النقاط التالية:

1 ـ على الرغم من أنّ أكثر الروايات في القسم الموجود من أصل هذا التفسير مسندة، وقسم من روايات ذلك صحيحة في رأي علماء أهل

---

(1) سورة البقرة: الآية 106.

(2) نسخ التلاوة يعني أن آيات قرآنيّة نسخت تلاوتها وحذفت من القرآن إلّا أن حكمها باق، وإلى هذا الرأي يذهب بعض علماء السنّة إلى القول بنسخ التلاوة، وهو أمر يرفضه علماء الشيعة، انظر: **صيانة القرآن**، ص 17 ـ 24.

السنّة، ولكن، كما أشرنا في بحث كتاب التفسير في «صحيح البخاري»، فإنّ صحّة السند لأيّ من الروايات وحتّى الروايات التي يعدّها علماء أهل السنّة صحيحة، هي غير قابلة للإثبات لغيرهم لأنّ صحّة سند كلّ رواية تنهض على إثبات ثلاثة أمور:

أ ـ ثبوت إستناد الكتاب الذي يشتمل على الرواية إلى مؤلّفه.

ب ـ ثبوت وثاقة المؤلّف بدليل مُعتَبر.

ج ـ وثاقة جميع الروّاة في السند أيضاً.

ولا ريب في أنّ وثاقة مؤلّف الكتاب ورواة سند الحديث تثبت بتوثيق الذين تثبت عدالتهم، أو على الأقل تثبت وثاقتهم هم أنفسهم لأنّه لا اعتبار لتوثيق الذين لم تثبت وثاقتهم، على هذا الأساس فإنّ سند الروايات التي نقلت في مصادر أهل السنّة وعُدّت صحيحة وموثّقة استناداً إلى توثيق علماء الرجال السنّة، فإنّها تكون لغيرهم مُعتَبرة ومعتَمدة متى كانت وثاقة هؤلاء محرزة لغير أهل السنّة من خلال توثيق علماء الرجال عندهم، وثبوت صحّة السند لديهم. ولما كانت وثاقة علماء الرجال السنّة غير محرزة لدى غيرهم[1] حتّى تثبت وثاقة ورواة السند في روايات مؤلّف التفسير عن طريقهم ومن طريق روايات هذا التفسير، فحتى الروايات التي يعدّها أهل السنّة صحيحة لا يتبيّن فيها التفسير الحقيقي لرسول الله (ص) للآيات، ولا آراء وأقوال الصحابة والتابعين، بشكل قاطع ويقيني.

(1) مضافاً إلى ذلك، لا يوجد دليل مُعتَبر على وثاقة هؤلاء، وهذا كاف لإثبات الرأي المذكور أعلاه، فالتوثيقات التي تلاحظ في كتب الرجال تؤكّد سلب الثقة عنهم، ونموذجاً على ذلك توثيق العجلي لعمر بن سعد قاتل الإمام الحسين (ع) والذي نقله ابن حجر. انظر: **تهذيب التهذيب**، ج7، ص396.

2 ـ على الرغم من أنّ عدد الروايات في هذا التفسير، ووفقاً للتسلسل الموجود في الكتاب، يبلغ 19541 رواية، فينبغي الانتباه إلى أنّ قسماً من هذا التفسير مفقود، وقد قام محقّق التفسير باستكمال القسم المفقود من خلال إلحاق الروايات المفقودة من الكتب الأخرى، ومع أنّ هذه الروايات هي روايات مؤلّف التفسير إلّا أنّها ليست جزءاً من التفسير الموجود. وفي الحقيقة إنّ مصدر روايات هذا القسم هو **أولاً** تلك الكتب، ودرجة اعتبارها رهن بدرجة اعتبار الكتب التي أخذ عنها المحقّق، وثانياً إنّ أكثر الروايات في هذا القسم موقوفة ومنقولة عن صحابة وتابعين وأتباع التابعين، وعلى الرغم من إطلاق مصطلح الرواية عليها إلّا أنّها في الحقيقة آراء بشريّة قابلة للنقد والنقاش، ولا يمكن قبولها من دون دراسة وتحقيق. ونظراً إلى أنّ معظم الآراء ليست مستندة إلى بيان يمكن القول إنّ القسم الأعظم من هذا الكتاب هو نقل لأقوال وآراء تفسيريّة للمفسّرين من دون بيان.

3 ـ إنّ هذا التفسير أيضاً ككثير من التفاسير الروائيّة لا يخلو من وجود روايات ظاهرها مُنكر أو مُستبعد، أو لا يمكن قبوله. ونموذجاً على ذلك الروايات الواردة في ذيل الآية (102) من سورة البقرة في توصيف «هاروت» و«ماروت» عن ابن عبّاس وابن عمر وغيرهما، وتحكي عنهما بأنّهما ملكان هبطا على الأرض وارتكبا الزنا[1]، وهذا ما سنشير إلى بطلانه في دراسة وبحث تفسير «الدرّ المنثور»[2].

---

(1) انظر: **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص189 ـ 190، الأحاديث 1005 ـ 1009.

(2) انظر: هذا الكتاب في الفصل المتعلّق بالموضوع.

تفسير العيّاشي

يطلق على تفسير العيّاشي اسم «التفسير» و«كتاب التفسير»، وهو ضمن تبويب هذه الدراسة يعدّ من التفاسير الروائيّة الأصليّة المستقلّة[1]، ويقع في مجلّدين، ويشتمل على روايات في تفسير وبيان معاني آيات القرآن الكريم من سورة الحمد إلى نهاية سورة الكهف، وعدد رواياته في حدود (2693) رواية، إلّا أنّ جميع رواياته ليست في بيان معنى وتفسير الآيات. فعلى سبيل المثال وردت في مقدّمته وقبل البدء بتفسير سورة الحمد مواضيع كليّة ذات صلة بالقرآن بشكل عام من قبيل فضيلته، والحثّ على الاستفادة منه، وترك الرواية التي تخالفه، والأشخاص والأمور التي نزل في شأنها، وتفسير الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والمحكم والمتشابه، وعلم الأئمّة (ع) بالتأويل والتفسير بالرأي، وفضلاً عن كراهة الجدل في القرآن.

كما وردت في سورة الحمد أيضاً 28 رواية ومنها فقط ذات صلة مباشرة بتفسير وبيان معاني المفردات الجمل الواردة في السورة المباركة[2]. أمّا سائر الروايات فإمّا أن تكون فاقدة للجانب التفسيريّ من قبيل الرواية السادسة التي تفيد بأنّ رسول الله (ص) كان يجهر بالبسملة (الجهر بقراءة بسم الله الرحمن الرحيم)، والرواية السابعة التي تفيد بأنّ إمام الجماعة إذا لم يقرأ البسملة فإنّ الشيطان يركب عنقه، أو أن تكون مقدّمة للتفسير مثل الرواية الثالثة التي تفيد بأنّ بسم الله الرحمن الرحيم

---

(1) كتب على ظهر الغلاف كلمة «التفسير» وذكره كلّمن النجاشي وابن النديم باسم «كتاب التفسير».

(2) من قبيل الأحاديث 15، 17، 18، 19، 20، 24، 25، 27، 28.

هي جزء من سورة الحمد، وكذا الرواية الحادية والعشرين التي تفيد بقراءة الآية الكريمة في السورة على هذا النحو: «مَلِكِ يوم الدين». ولم يرد في هذا التفسير شيء سوى الرواية في القرآن والسور والآيات ومعاني ومصاديق ذلك.

وقد وضع عناوين للروايات الواردة في مطلع التفسير من قبيل «في فضل القرآن»، «باب ترك الرواية التي بخلاف القرآن»، و«في ما أنزل القرآن» وعناوين أخرى. وفي بدء كلّ سورة تأتي البسملة «بسم الله الرحمن الرحيم» مع اسم تلك السورة، وقوله: «من سورة أمّ الكتاب»، أو «من سورة البقرة»، وهكذا، ومن هنا يُعدّ هذا الكتاب من التفاسير الروائيّة المحضة.

مناقشة

مؤلّف الكتاب الأصلي هو **محمّد بن مسعود العيّاشي السمرقندي** أحد أبرز العلماء الذين يُعدّون في طليعة الثقات، عاش في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري[1]. وقد عدّه **النجاشي** من الثقات، وعدّه **الصدوق** أحد كبار علماء الشيعة[2]، وشهد له **الشيخ الطوسي** بجلالة القدر والبصيرة، وأشار إلى كثرة تأليفاته ورواياته، وأنّه أعلم

(1) وتاريخ ولادته ووفاته مجهولان إلّا أنّه من مشايخ الكشي ـ الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ـ ومن طبقة الكليني. انظر: **الذريعة**، ج4، ص295، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام: 332.
وقد روى الكشي في رجاله عنه الكثير. انظر: **اختيار معرفة الرجال المعروف بـ«رجال الكشي»**، ج1، ص10، 13، 20، 34، 56، 69، 75، 122 الأحاديث: 6، 9، 14، 28، 40، 47.

(2) **رجال النجاشي**، ص247.

وأفضل أهل زمانه[1]، وفي كونه من أصحاب التفاسير وأنّ له كِتاباً في التفسير فهذا أمر مفروغ منه ذلك أنّ **النجاشي** و**الشيخ** و**ابن النديم** قد شهدوا له جميعاً بذلك[2].

وقد ذكر كلّ من **الشيخ الطوسي** و**النجاشي** لتفسيره وسائر كتبه سنداً متّصلاً[3]. ونقل عن تفسيره كلّ من **الحاكم الحسكاني** وهو من علماء القرن الخامس الهجري في كتابه «شواهد التنزيل»[4]، و**الطبري** المتوفّى سنة 548 هـ في «مجمع البيان»[5]، و**ابن شهرآشوب** المتوفّى سنة 558 ه في المناقب[6].

ويعدّ هذا التفسير من مصادر «مصباح الكفعمي»[7].

---

(1) انظر: **الفهرست**، الشيخ الطوسي: 212، رقم 604، رجال الطوسي: 497.

(2) انظر: رجال النجاشي: 248 و**الفهرست**، الشيخ الطوسي: 212، رقم 604، **الفهرست**، لابن النديم: 241.

(3) انظر: **الفهرست**: 215، **رجال النجاشي**: 250.

(4) انظر: **شواهد التنزيل**، ج1، ص222، الحديث 231، ص351، الحديث 364، ص356، الحديث 368، ص558، الحديث 595، 2/ 160، حديث 785، ص270، الحديث 904 ـ 905، ص358، الحديث 1004 وص402، الحديث 1054، ص417، الحديث 1047 وفي هذه الموارد قد نقل عن تفسير العياشي.
أما في الموارد الأخرى من قبيل: 1/ 47، الحديث 41، ص134، الحديث 144 ـ 145 وص173، الحديث 185 وص178 الحديث 190 وص183، الحديث 450 ـ 451 و2/ 430، الحديث 1090، فقد روى العيّاشي من دون واسطة، ونظراً إلى الفاصل الزمني بين الحاكم الحسكاني والعياشي، فإنّ الظاهر هو نقله من تفسير العياشي أيضاً.

(5) انظر: **مجمع البيان**، ج1، ص17، 18، 31، 82 و128 وج2، ص274 و276 في فضل سورة الفاتحة وفي آخر السورة الفاتحة قبل «النظم»، وذيل الآية 62 من البقرة والآيات 184 و185 من سورة آل عمران.

(6) انظر: **مناقب آل أبي طالب**، ج2، ص342 وج3، ص23 و104 وج4، ص180.

(7) انظر: الكفعمي، إبراهيم بن علي، **مصباح الكفعمي أو جُنَه الأمان الواقية وجَنة الإيمان الباقية**: 773.

بدوره قال عنه العلاّمة المجلسي إنّه رأى نسختين قديمتين منه[1]، أمّا كون هذا التفسير الموجود حالياً هو نفسه التفسير الذي ألّفه العيّاشي ولم يطرأ عليه أي زيادة أو نقصان، ففي هذا الموضوع ثمّة تأمّل للأسباب التالي: **أوّلاً**: ليس من المعلوم أنّ هذا التفسير هو نفسه بالتمام والكمال كما ألّفه العيّاشي، فالتفسير الموجود ينتهي إلى سورة الكهف في حين أنّنا نجد في «شواهد التنزيل» روايات ذات صلة بالآية 4 من سورة القصص، والآية 24 من سورة الصافات، والآية 20 من سورة القلم، والآية 8 من سورة الدهر، والآية 2 من سورة النبأ، وهذه جميعاً منقولة من «تفسير العيّاشي»[2].

ثانياً: إنّ العبارة التي وردت في مطلع الكتاب[3] تعبّر عن أنّ التفسير في أصله كان مسنداً، وأنّ شخصاً آخر قد استنسخ رواياته مع حذف السند، وعلى هذا فإنّ ما هو موجود من هذا التفسير لا يسمح بالتأكّد من إسناده، مهما بلغت وثاقة المؤلف ومنزلته العلميّة؛ لأنّ أسانيده قد حذفت ولا يمكن التوسّل إليها، وثانياً: لأنّ الواسطة بيننا وبينه

---

(1) **بحار الأنوار**، ج8، ص28.

(2) انظر: **شواهد التنزيل**، ج1، ص558، الحديث 595 وج2، ص160، الحديث 785 وص270، الأحاديث 904 ـ 905 وص358، الحديث 1004 وص403 الحديث 1054 وص417، الحديث 1074.

(3) والعبارة المقصودة كالآتي: «قال العبد الفقير إلى الله رحمه الله إني نظرت في التفسير الذي صنّفه أبو النضر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عيّاش السلمي بإسناده، ورغبت إلى هذا، وطلبت مَن عنده سماعاً من المصنّف أو غيره فلم أجد في ديارنا من كان عنده سماع أو إجازة منه [ولهذا] حذفت منه الإسناد وكتبت الباقي على وجهه ليكون أسهل على الكاتب والناظر فيه، فإنْ وجدت بعد ذلك مَن عنده سماع أو إجازة من المصنّف اتبعت الأسانيد وكتبتها على ما ذكره المصنّف **تفسير العياشي**، ج1، ص2.

(المؤلّف) مجهولة، وعليه فإنّ طريق التحقق من صدور وعدم صدور رواياته ينحصر في ملاحظة نصوص الروايات وسائر القرائن من قبيل مطابقتها مع ظاهر الآيات والروايات المعتبرة وغير ذلك.

ووفقاً للقاعدة التي أُشير إليها في «علم مناهج التفسير» فإنّ التفسير يجب أن ينهض على العلم أو على علم[1].

فالروايات التي يمكن أن تكون مبنى للتفسير وبيان معنى ومفاد الآيات بالاستناد إليها، هي الروايات التي يمكن الوثوق بها من حيث قوّة النص أو بملاحظة الشواهد والقرائن التي تعزّز الوثوق في صدورها.

وفي غير هذه الحالة يمكن فقط الاستعانة بها في تأييد وتعزيز تفسير الآيات الكريمة ومن جهة النصّ، أيضاً فإنّ بعض نصوص الروايات وعلى الرغم من الإحكام والإتقان فيها بحيث يمكن القول إنها ليست بحاجة إلى سند، إلّا أنّه أحياناً تلاحظ روايات يثير ظاهر نصّها بعض التساؤلات ويلزمها بعض التوضيح من قبيل الرواية 28 في سورة الحمد[2]، والرواية الأولى في ذيل الآية الكريمة «ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فيه»[3]، كما أنّ بعض الروايات، ذلك وبالنظر إلى بعض الأمور البديهيّة، تبدو متعارضة وتحتاج إلى معالجة. فعلى سبيل المثال الرواية 21 في ذيل سورة الحمد التي تحكي عن **الإمام الصادق** (ع) يقرأ الآية

---

(1) انظر: **علم مناهج تفسير القرآن**: 215 ـ 219 و223 ـ 227.

(2) «عن رجل عن ابن عمير رفعه في قوله غير المغضوب عليهم وغير الضالين وهكذا نزلت». **تفسير العياشي**، ج1، ص24 الحديث 28.

(3) عن سعدان بن مسلم عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله (ع) في قوله: «ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه» قال: كتاب علي لا ريب فيه. **تفسير العياشي**، ج1، ص25 ـ 26.

الرابعة في سورة الحمد «ملك يوم الدين» بصورة متّصلة، والرواية 22 تحكي أنّه طالما قرأ الآية كذلك، وبالنظر إلى أنّ من مسلّمات الشيعة هو نزول القرآن بقراءة واحدة، وأنّ القراءة الحق هي قراءة واحدة، فإنّ التعارض بين الروايتين بحاجة إلى معالجة.

وبالنظر إلى أنّه لا إصرار على القراءة الحق ونفي سائر القراءات المتداولة بين المسلمين اليوم، وأنّ قراءة الآية الكريمة المذكورة آنفاً جائزة في الحالتين، فإنّ **الإمام الصادق**، وعلى أساس هذه الروايات، كان يقرأ الآية على الصورتين أعلاه، وأن هاتين الروايتين ـ مع افتراض صدورهما ـ دليل آخر على جواز وقراءة القرآن وفقاً لإحدى القراءات الرائجة بين المسلمين والروايات التي تحكي عن هبوط الملكين **هاروت وماروت** في الأرض، وابتلائهما بشرب الخمر والشرك والقتل من أجل ارتكاب الزنا، وتعذيبهما بتعليقهما في الفضاء[1]، ومسخ المرأة التي زَنَيَا بها وتحولها إلى كوكب الزهرة[2]. وهذه الرواية هي أيضاً من الروايات التي تثير التساؤلات والتي تستلزم التأمّل في هذا التفسير، وكذلك تلاحظ[3] الروايات التي تشتمل على حلّ سراويل سيّدنا **يوسف** (ع)[4]، هي أيضاً من الروايات المزوّرة والتي لا يمكن قبولها[5].

---

(1) انظر: **تفسير العياشي**، ج1، ص53 ـ 54، الحديث 75.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص54 ـ 55، الحديث 76.

(3) سيبيّن الوجه المزوّر الذي لا يمكن قبوله في مناقشة تفسير الدرّ المنثور، انظر: هذا الكتاب.

(4) انظر: **تفسير العياشي**، ج2، ص173، الحديث 17.

(5) انظر: المصدر نفسه.

تفسير فرات الكوفي

هو واحد من التفاسير الروائيّة المحضة، ووفقاً للتقسيم الذي اعتمدناه يُعدّ من التفاسير الأصليّة المستقلّة، ويتألّف من مجلّد واحد، ويشتمل على 775 حديثاً في شرح وتفسير 530 آية من آيات القرآن الكريم.

وفي هذا التفسير يورد مؤلّفه الروايات[1] في ذيل الآيات ذات الصلة، على نحو ما بولاية أهل البيت، وبفضائل الخمسة (أصحاب الكساء)، وفي الغالب بأميرالمؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، وهو لم يورد حديثاً واحداً حتّى في عدد من السور (التغابن، نوح، المزمل، الانفطار، البروج، الطارق، الأعلى، العلق، القارعة، الهمزة، الفيل، قريش، الماعون والمسد)، وثلاثة أرباع رواياته من المعصومين (ع)، وبشكل أساسي عن الإمامين الباقر والصادق (ع)، والربع المتبقي عن غير المعصوم وأغلبه عن ابن عبّاس وزيد بن علي[2].

وقد ورد بعض روايات التفسير هذا في كتب عديدة من قبيل «تفسير

---

(1) على سبيل المثال سورة الحمد إذا نقل حديثاً واحداً في ذيل الآيتين الأخيرتين من السورة حيث فسّر «الصراط المستقيم» بالدين، و«الذين أنعمت عليهم» بشيعة علي (ع)، على أنّهم ليسوا من المغضوب عليهم ولا من الضالّين. وفي سورة البقرة الآية 39 نقل حديثاً وهو أوّل حديث في ذيل الآية 25 : ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ عن ابن عبّاس قال: «نزلت في عليّ والحمزة وعبيدة بن الحارث بن عبد المطلب، والحديث الثاني في ذيل الآية نفسها فسر الجملة أعلاه بأميرالمؤمنين والأوصياء من بعده وشيعتهم. (انظر: الكوفي فرات بن ابراهيم، تفسير فرات الكوفي، ص51 ـ 54).

(2) نقلت عن ابن عبّاس 89 رواية و79 عن السدي و4 أحاديث عن أبي ذر و3 عن القرظي و3 عن ابن سيرين.

القمّي»[1]، «أمالي الصدوق»[2] وغيرهما[3]، من دون الإشارة إلى المصدر (تفسير فرات الكوفي). وعلى هذا النحو روى **الحاكم الحسكاني** في «شواهد التنزيل»[4] أو «بدون واسطة»[5] ما يربو على الـ(75) رواية عنه وهي جميعاً موجودة في هذا التفسير[6]، وعلى الرغم من أنّه في «تفسير القمي»، وبلحاظ معاصرة مؤلّفه لفرات، فإنّه من غير المعلوم نقله عن تفسيره، إلّا أنّ الظنّ قويّ في وجود النقل في «الأمالي» و«شواهد التنزيل» من هذا الكتاب (تفسير فرات) لأنّه من المستبعد أنّ الروايات التي ذكرت مع السند قد نقل صدرها مرسلاً (من دون ذكر الواسطة) عن فرات.

وعلى هذا الأساس، نستدلّ على أنّ هذا التفسير كان خلال القرن الرابع والخامس للهجرة في متناول الشيخ **الصدوق** و**الحاكم الحسكاني**. ثمّ فُقد أثره بعد ذلك التاريخ، إلى أن ظهرت نقولات عنه في أواخر

---

(1) انظر: **تفسير القمي**، ج2، ص332 تفسير سورة ق وص437 تفسير سورة المطففين.

(2) انظر: الصدوق، محمّد بن علي، أمالي الصدوق، مجلس 6، حديث 8.

(3) قال الأستاذي: إن ابن طاووس في كتاب اليقين نقل رواية عن كتاب أخبار الزهراء (ع)، وهو من تأليف الصدوق الذي لم نجد له أثراً عن فرات ابن إبراهيم، وقال أيضاً إنّه في كتاب فضل زيارة الحسين (ع) تأليف أبي عبد الله محمّد بن علي العلوي الشجري من علماء القرن الخامس أحد عشر مورداً منقولة عن تفسير فرات الكوفي، انظر: الأستادي، رضا، آشنايى با تفاسير قرآن مجيد: 28 ـ 29. وذكر موحّدي محب أن عبد الله بن محمّد بن علي العلوي المتوفّى سنة 445 قد نقل أحاديث عن تفسير فرات الكوفي. انظر: موحدي محب، عبد الله ومفسّران آيينه دظوهش (مرآة البحث: 36).

(4) على سبيل المثال. انظر: المصدر نفسه، الأحاديث 92، 164، 195، 447 و. . . .

(5) انظر: **شواهد التنزيل**، الأحاديث 57، 215، 262، 345، 355 و. . . .

(6) انظر: المصدر نفسه، الحديث 57 في تفسير فرات: 248 الذي جاء في حديث 336 وحديث 92 في شواهد التنزيل في ص225 جاء في حديث 302 في تفسير فرات.

القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجري حيث قام أشخاص من قبيل **الشيخ الحرّ العاملي** (المتوفّى سنة 1104هـ) في «الوسائل»[1]، و**العلاّمة المجلسي** (المتوفّى سنة 111 هـ) في «البحار»[2]، و**أبو الحسن العاملي** (المتوفّى سنة 1320 هـ) في «مرآة الأنوار»[3]؛ و**الميرزا حسين النوري** (المتوفّى سنة 1320 هـ) في «مستدرك الوسائل»[4]، و«فصل الخطاب»[5]، بالنقل عن هذا التفسير، وفي هذا ما يدلّ على أنّ الكتاب كان في متناول أيديهم. وقد أشار **آقا بزرك الطهراني** إلى أنّ نسخاً عديدة من **تفسير فرات الكوفي** موجودة في مدن تبريز في إيران والكاظمية والنجف في العراق[6].

وقد أشير في مقدّمة طبعته الجديدة إلى وجود تسع نسخ مخطوطة للتفسير المذكور[7]، وطُبع التفسير لأوّل مرّة في المطبعة الحيدريّة في النجف الأشرف سنة 1354 هـ[8]، ثمّ تلته طبعة أخرى بتحقيقه من قبل

---

(1) انظر: **وسائل الشيعة**، ج4، ص647، باب 19 حديث 17 وج6، ص742 باب 12 حديث 7 و. . . .

(2) انظر: **بحار الأنوار**، ج15، ص8، حديث 8، ص6، الأحاديث 5، 6 و24، ص32، الأحاديث 6، 7 وص281 ذيل الحديث 2 و. . . .

(3) انظر: مرآة الأنوار مقدّمة المقالة الثالثة : 84 و85، ذيل كلمة «امانة» وص92 ذيل كلمة «بيت» و. . . .

(4) انظر: **مستدرك الوسائل** الطبعة الجديدة: ج1، ص169، باب 27 حديث 275 وج2، ص39 باب 37، حديث 1351 و. . . .

(5) انظر: فصل الخطاب، باب 1، دليل 11، الأحاديث 245، 246 ودليل 12 سورة الاعراف، الأحاديث 6 ـ 9 و. . . .

(6) **الذريعة**، ج4، ص299.

(7) **تفسير فرات الكوفي**، ص 19 ـ 22.

(8) انظر: المصدر نفسه، ص22.

محمّد الكاظم في عام 1410 هـ، وأعقبتها طبعة هي إعادة طبع في الحقيقة في عام 1416 هـ[1]، وهي التي بين أيدينا الآن.

واقتصر المؤلّف في هذا الكتاب على نقله الروايات فقط إذ إنّها جميعها منقولة مباشرة عن الرواة[2] وليس عن كتبهم، وقد أورد معظم رواياته مرسلة ومعنعنة[3]، لكن يلاحظ أنّ أكثر روايات ذلك قد وردت مسندة حيث قام محقّق الكتاب بالإشارة إلى مصادرها في الهوامش.[4]

وقبل الشروع في تفسير الآيات قدّم مضمون ثلاثة أحاديث في تقسيم القرآن إلى أربعة أقسام، واختصاص القسم الممتاز منها بأهل البيت (ع)[5] وفي مفاد ستّة أحاديث بأن المقصود من خطاب «يا أيها الذين آمنوا» هو **الإمام علي أمير المؤمنين** (ع) هو في رأسهم وسيّدهم والمقدّم عليهم، وفي تلك الأحاديث تأكيد على فضله وتقدّمه وعتاب الأصحاب إلّا هو، وأنّه لم يذكر إلّا بخير[6]، وقد قطع **المجلسي** في

---

(1) **تفسير فرات الكوفي**، ص5.

(2) نموذجاً: الأربعون حديثاً الأولى نقلها عن الرواة: محمد بن سعيد بن رحيم الهمداني، محمد بن عيسى بن زكريا، أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن صبيح و...

(3) في اصطلاح علم الدراية فإنه يطلق على الحديث المروي بسند عن فلان عن فلان معنعن من دون بيان هذا الحديث هل هو إخبار أو سماع. انظر: **علم الدراية**: 31. والمقصود هنا من المرسل والمعنعن هو الرواية التي حذف رجال سندها عدا الراوي الأوّل والأخير، واستعيض عن ذلك بقوله: «معنعناً» حيث أغلب الأحاديث جاءت على هذا النحو.

(4) نموذجاً: الأحاديث بين 25 إلى 186 وعشرات الأحاديث في الكافي.

(5) انظر: **تفسير فرات الكوفي**، ص 48 ـ 51، الأحاديث 4 ـ 9.

(6) انظر: **الذريعة**، ج4، ص298.

«البحار» بنسبة الكتاب إلى مؤلّفه وأنّ هذا الأمر محرز تماماً[1]، وكذا **الشيخ آقا بزرك الطهراني** في «الذريعة»[2].

كما وعدّه **الشيخ الحرّ العاملي** ضمن الكتب التي شهد مؤلّفوها أو غيرهم بصحّتها، وأنّ القرائن قائمة على ثبوتها أو بالتواتر المنقول عن مؤلّفيها، أو أنّ صحّة انتسابها إلى مؤلّفيها مؤكّد بحيث لا يمكن أن يبقى شكّ وترديد في ذلك أبداً[3].

ومن الممكن أن يتبادر إلى الذهن من خلال أنّ الحديث الأوّل للكتاب المنقول بهذه العبارة: «أخبرنا **أبو الخير مقداد بن علي الحجازي المدني**، قال: حدّثنا **أبو القاسم عبد الرحمن العلوي الحسيني**، قال: حدّثنا **الشيخ الفاضل** أستاذ المحدّثين في زمانه **فرات بن إبراهيم الكوفي** والمنقول بواسطتين عن فرات[4].

والروايات الأخرى بهذه العبارة: «حدّثنا فرات» أو «فرات قال»[5] بأنّ مؤلّف هذا الكتاب ليس **فرات بن إبراهيم**، وأنّ شخصاً مجهولاً قد قام بجمع رواياته (**فرات**) من خلال واسطتين بينهما، والروايات فيه جميعها منقولة عن **فرات**، ولهذا أطلق عليه «تفسير فرات الكوفي»، لكن الجهل بالمؤلّف ووجود واسطة بينه وبين **فرات**، يجعل من صحّة صدور الروايات عن الأخير أمراً غير مؤكّد.

---

(1) انظر: **بحار الأنوار**، ج1، ص37.
(2) **الذريعة**، ج4، ص298.
(3) انظر: **وسائل الشيعة**، ج2، ص46.
(4) **تفسير فرات الكوفي**، ص45.
(5) المصدر نفسه: ص46 ـ 47.

ولكن ونظراً إلى اشتهار كون مؤلّف الكتاب هو **فرات** فليس من المستبعد أن تكون العبارات المذكورة هي سند المؤلّف «لتفسير فرات»، ونظير ذلك ما ورد في مطلع المجلس الأوّل **لأمالي الصدوق** الذي أسند إليه من خلال خمس واسطات[1] ومجهولة المؤلّف، ووجود واسطات بينه وبين **فرات** لا يضرّ باعتبار الكتاب وقيمته، ذلك أن هذا الكتاب قد بلغ من اشتهار نسبته **لفرات** بحيث لم يتردّد علماء كبار في ذلك من قبيل **آقا بزرك الطهراني والعلاّمة المجلسي والشيخ الحرّ العاملي**. اللّهمّ إلّا إذا اعتبر أحدهم أنّ القرائن التي اعتمدها هؤلاء واستندوا إليها في تأكيدهم أنّ الكتاب هو **لفرات بن إبراهيم** غير كافية، وأنّ الاشتهار الذي أشاروا إليه لم يصل إلى مستوى يوجب الاطمئنان في نسبة الكتاب إليه[2].

إلى ذلك، لا يعرف تاريخ ولادة **فرات** ولا تاريخ وفاته إلّا أنّه انطلاقاً من رواية **الشيخ الصدوق** عنه بواسطة أبيه، ورواية **حسن بن محمد بن سعيد الهاشمي** ونقله الحديث عنه، فانّه يمكن القول إنّه (**فرات**) من العلماء الذين عاشوا في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع، وأنّه كان معاصراً **للكليني**[3].

وذهب البعض إلى أنّه من علماء عصر **الإمام الجواد** (ع)[4]، وذهب آخرون إلى أنّه عاش في عصر **الإمام الرضا** (ع)[5] إلّا أنّه وناهيك عن عدم

---

(1) **الأمالي للصدوق**، ص49.

(2) شكّك بعض الكتّاب المعاصرين في أن يكون التفسير من تأليف فرات بن إبراهيم. انظر: موحدي محب، عبد الله، **مجلة مرآة البحث، العدد 60**، ص38 و45.

(3) ذلك أن والد الصدوق علي بن الحسين بن موسى بن بابويه والكليني قد توفّيا كلاهما في سنة 329 ه.

(4) انظر: السيّد حسن الصدر، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، ص332.

(5) انظر: الأمين، السيّد محسن، **أعيان الشيعة**، ج8، ص396.

ذكر أيّ شاهد على ما ذهبوا إليه، فإنّ الموضوع أعلاه (رواية والد **الشيخ الصدوق** عنه ومعاصرته **للكليني**) يدلّ على خطأ ما ذهبوا إليه، ذلك أنّ والد **الشيخ الصدوق** (المتوفّى سنة 329 هـ) قد روى عنه فكيف يمكن أن يكون من أصحاب **الإمام الرضا** (ع) الذي استُشهد سنة 203هـ، أو أن يكون من علماء عصر **الإمام الجواد** الذي استُشهد في سنة 220هـ.

مذهب المؤلّف

لا نقاش في كون المؤلّف من علماء الشيعة وأنّه ينتمي إلى مذهب التشيّع لآل البيت (ع)، إلّا أنّ كونه من الشيعة الاثني عشريّة أو من الزيديّة، فهذا ما يدعو إلى التأمّل في ذلك، وثمّة أشعار وردت في خطبة كتابه تدلّ على أنّه يتّبع المذهب الإمامي الاثني عشري[1]، كما وردت إشارات في بعض رواياته تشير إلى وجود أئمّة بعد **الإمام الحسين** (ع) إلى **الإمام المهدي** (ع) إضافة إلى وجود روايات عن أئمّة أهل البيت (ع)، الذين تصدّوا للإمامة بعد استشهاد **الإمام الحسين**[2] من قبيل **الإمام الباقر** (ع) و**الإمام الصادق** (ع). كما روى عن **الإمام الباقر** ونجله (ع) حديثاً مضمونه: إنّ أصحاب اليمين هم شيعتنا، وكذلك

---

(1) وقد جاء في الخطبة: «صلّى الله عليه وعلى أهل بيته، أوّلهم المرتضى أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (ع) الذي هو لمدينة علمه «علم نبيّه» الباب، وآخرهم المهدي «بلا ارتياب»، وعلى السبطين السيّدين السندين الإمامين الهمّامين الحسن والحسين وعلى الأئمّة الأبرار الأخيار». **تفسير فرات الكوفي**: 45 .

(2) «عن أبي جعفر محمّد بن علي (ع) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أُسري بي إلى السماء قال لي العزيز: يا محمّد تحبّ أن تراهم؟ قلت: نعم يا رب، قال عزّ وجلّ التفت عن يمين العرش، فالتفت فاذا أنا بالأشباح (ب: بأشباح) علي وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة كلّهم حتّى بلغ المهدي صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين». **تفسير فرات الكوفي**، ص74 ـ 75، الحديث 23 و48.

الحديث الذي يفيد أنّ الله خلق الأئمّة الأطهار من نوره (عزّ وجلّ)، وأنّه سبحانه خلق شيعتهم من أنوارهم[1]، كما نقل رواية عن **الإمام الباقر** (ع) في ذيل الآية الكريمة ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾[2]، بأنّها «الآية» فيهم خاصّة[3].

ويشاهد اسم مؤلّف الكتاب (**فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي**) في سند الرواية التي أوردها **الشيخ الصدوق** في «علل الشرايع» التي تتضمّن الإشارة إلى وجود اثني عشر وصيّاً للنبي (ص)[4].

وما أكثر الأمور التي يُستفاد منها في أنّ مؤلّف الكتاب إماميّ اثنا عشريّ، إلّا أنّه في مقابل ذلك ثمّة مؤشّرات تدلّ على أنّه يتبنّى المذهب الزيديّ، وهذه المؤشرات هي:

ألف ـ على الرغم من كون موضوع الكتاب هو تفسير آيات الولاية وفضائل أهل البيت (ع) فإنّه لا تُلاحظ أية إشارة في طول الكتاب وعرضه تشير إلى أسماء الأئمّة الاثني عشر، أو الإشارة إلى كون أوصياء النبيّ (ص) اثني عشر.

كما لم ترد أيّة رواية في ذيل آية ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ على إمامة تسعة أئمّة بعد **الإمام الحسين** (ع) وتعميم وتطبيق أولي الأمر عليهم، في حين توجد روايات عديدة في هذا المضمار أوردها المفسّرون الشيعة في تفاسيرهم[5].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص513 ـ 514، الحديث 671 ـ 672، ص529، حديث 681.

(2) سورة النساء: الآية 59.

(3) **تفسير فرات الكوفي**، ص108، حديث 105.

(4) انظر: الصدوق، محمّد بن علي، **علل الشرايع**، ص 5 ـ 6، حديث 1.

(5) انظر: **تفسير العياشي**، ج1، ص250 ـ 252 الأحاديث 169 ـ 177؛ **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص385 ـ 386، الأحاديث 1، 6، 8، 13، 20، 127. =

ب ـ تُلاحظ في الكتاب إشارات على نفي عصمة الأئمّة الأطهار عدا (رسول الله وفاطمة وعلي والحسن والحسين (ع))[1] واعتبر الإيمان بأنّهم (التسعة من ولد الحسين) أئمّة مفترضو الطاعة غلوّاً[2].

ج ـ ورد في هذا التفسير رواية مسندة إلى زيد بعدما سأله أحد أصحابه قائلاً: يا أبا الحسين بأبي أنت وأمّي هل كان علي (ع) مفترض الطاعة (بعد رسول الله صلى الله عليه وآله)؟ قال: (الراوي): فضرب ورق لذكر رسول الله (ص) ثمّ رفع رأسه فقال يا أبا هاشم (الراوي أبو هاشم الرماني) كان رسول الله (ص) نبيّاً مرسلاً فلم يكن أحد من الخلائق بمنزلته في شيء من الأشياء إلّا أنّه كان من الله للنبي قال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[3] وقال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[4]، وكان في علي أشياء من رسول الله (ص) كان علي (ع) من بعده إمام المسلمين في حلالهم وحرامهم وفي السنّة عن نبي الله وفي كتاب الله فما جاء به علي من الحلال والحرام أو من سنّة أو من كتاب، فرد الراد على علي (ع) وزعم أنّه ليس من الله ولا رسوله كان الراد على علي كافراً، فلم يزل كذلك حتّى قبضه الله على ذلك شهيداً، ثمّ كان الحسن والحسين فواللّه ما ادّعيا منزلة رسول الله صلّى الله عليه وآله، ولا كان القول من رسول الله فيهما ما قال في علي (ع) إنّه قال: سيّدي شباب

= نور الثقلين، ج1، ص449 و500 و504، الأحاديث 331 ـ 336.
تفسير الصافي، ج1، ص463 و464.
تفسير كنز الدقائق، ج3، ص438 ـ 445.

(1) انظر: تفسير فرات الكوفي، ص202، حديث 536.
(2) المصدر نفسه، ص353، حديث 479.
(3) سورة الحشر: الآية 7.
(4) سورة النساء: الآية 80.

أهل الجنّة، فهما كما سمّى رسول الله كانا إمامي المسلمين أيّهما أخذت منه حلالك وحرامك وبيعتك فلم يزالا كذلك حتّى قبضا شهيدين، ثمّ كنا ذريّة رسول الله صلى الله عليه وآله من بعدهما ولدهما ولد الحسن والحسين فواللّه ما ادّعى أحد منا منزلتهما من رسول الله (ص)، ولا كان القول من رسول الله (ص) فينا ما قال في [أميرالمؤمنين] علي والحسن والحسين (ع)، غير أنّا ذريّة رسول الله (ص) تحق مودّتنا وموالاتنا ونصرتنا على كلّ مسلم، غير أنّا أئمّتكم في حلالكم وحرامكم يحقّ علينا أن نجتهد لكم ويحق عليكم ألّا تدعوا أمرنا دوننا، فواللّه ما ادعاها أحد منا لا ولد الحسن ولا ولد من الحسين أن فينا مفترض الطاعة علينا، وعلى جميع المسلمين، فواللّه ما ادعاها أبي علي بن الحسين في طول ما صحبته حتّى قبضه الله إليه وما ادعاها محمّد بن علي فيما صحبته من الدنيا حتّى قبضه الله إليه، فما ادعاها ابن أخي من بعده لا واللّه . . . فالإمام يا أبا هاشم منا المفترض الطاعة علينا وعلى جميع المسلمين الخارج بسيفه الداعي إلى كتاب الله وسنّة نبيّه الظاهر على ذلك، الجارية أحكامه فإما أن يكون مفترض الطاعة علينا وعلى جميع المسلمين متكيّ فرشه [فراشه] مرجئ على حجته مغلق عنه أبوابه يجري عليه أحكام الظلمة، فإنّا لا نعرف هذا يا أبا هاشم[1].

د ـ ينطوي الكتاب على اهتمام خاص بزيد بن علي حيث روى عنه ما يناهز الثلاثين رواية[2]، كما تلاحظ روايات في مدحه والثناء عليه إذ أورد رواية تتحدّث عن أن الإمام زين العابدين (ع) رأى في عالم المنام

---

(1) تفسير فرات الكوفي، ص475، حديث 620.

(2) انظر: هذه الدراسة، هوامش الصفحات الماضية والإشارة إلى ثلاثين حديثاً.

أنّ رسول الله (ص) أخذ بيده إلى الجنّة وزوّجه حورية، فلمّا حملت منه أمره أن يسمي ولده منها زيداً فلمّا انتبه من نومه واقع جاريته (أرسلها إليه المختار بعد انتصاره في الكوفة) وحملت بـ«زيد»[1].

وكذلك الأحاديث الواردة (حديثان) عن الإمام الباقر (ع) حول القتل في ركاب زيد وثواب ذلك[2]، وحديث آخر حول كثرة عبادته وأنّه بُشّر في عالم الرؤيا بأنّه سيُقتل في سبيل الله [3].

وثاقته

لم يرد لفرات ذكر في كتب الرجال الأساسيّة من قبيل «رجال النجاشي» و«رجال الكشي» و«الفهرست» و«رجال الشيخ الطوسي» و«رجال العلّامة» إلّا أنّ «تفسير القمي» يروي عنه[4]. ومن الممكن الاستدلال على وثاقته من خلال التوثيق العام لعلي بن إبراهيم في مقدّمة تفسيره، غير أنّ الشكّ يتطرّق في مسألة استناد «تفسير القمّي» إلى علي بن إبراهيم، على الرغم من أنّنا في دراستنا لهذا التفسير سوف يقوّي من استناده إليه هذا أوّلاً، وثانياً إنّ دلالة المقدّمة بشكل مجمل على وثاقة جميع الروّاة ليست نهائيّة، وهي بحاجة إلى تأمّل، وسيأتي توضيح ذلك لدى دراستنا للتفسير ذاته، وثالثاً أنّ رواية القمّي في تفسيره عن فرات ليست محرزة فقد قيل إنّ تفسيره في بعض نسخه لا يتضمّن أيّة رواية منقولة عنه[5].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص489، حديث 634 ـ 635.

(2) انظر: 435، حديث 573.

(3) انظر: تفسير القمي، ج2، ص332، تفسير سورة قاف وص437 تفسير سورة المطففين.

(4) التعرّف على تفاسير القرآن المجيد والمفسرين: 34 بالفارسيّة.

(5) انظر: آشنايى با تفاسير قرآن مجيد ومفسّران بالفارسيّة.

من جهته قال العلاّمة المجلسي في توثيق فرات إنّ أصحابنا لم يتعرّضوا له بالمدح والقدح لكن موافقة أخباره للأخبار المعتبرة التي وصلت إلينا وضبطه الأحاديث في ذلك يوجب الثقة وحسن الظنّ به[1].

وعدّ المرحوم المامقاني «تفسير فرات» في مصاف «تفسير العيّاشي» و«تفسير القمي»، واعتبر ثقة العلاّمة المجلسي والشيخ الحرّ العاملي وغيرهما موجباً لحسن الظنّ به، ودليلاً على أغلى درجات حسنه[2].

وعلى الرغم من أنّ كلام هؤلاء الأفذاذ ليس كافياً لإثبات وثاقته، ولكن نظراً إلى أنّ أكثر رواياته في التفسير من المراسيل، وأغلب رواياته المسندة تفتقد صحّة السند، فإنّ إحراز وثاقة المؤلّف ليس لها ذلك التأثير المطلوب، وعلى أيّة حال، فإنّ صحّة سند رواياته غير قابلة للإثبات لأنّ طريق الإثبات ينحصر بالاطمئنان إلى صدورها عنه من خلال ملاحظة القرائن حيث وثاقته أو حسنه هي إحدى القرائن في حصول الاطمئنان المؤثّر.

التقييم

يمتاز «تفسير فرات الكوفي» بأهميّة خاصّة لاشتماله على ما يناهز الـ5807 حديثاً عن المعصومين (ع)، أجمعين، كما أنّه ينفرد بنقل بعض الأحاديث التي لم ترد في التفاسير الروائيّة الأخرى من قبيل «تفسير البرهان» و«تفسير نور الثقلين»[3]، إضافة إلى اهتمامه البالغ بضبط

---

(1) **بحار الأنوار**، ج1، ص37.

(2) **تنقيح المقال**، المجلّد الثاني 368 وما بعدها من أبواب الفاء ص3.

(3) من قبيل: حديث 763، ص605 ـ 606، حديث 12 في ص53 وحديث 29 في ص63 و. . . .

أحاديث الولاية وفضائل أهل البيت وبخاصّة أمير المؤمنين علي (ع)[1].

وإذا كانت التفاسير الروائيّة الأولى ليست في غنى عنه إلّا أنّ فيه بعض العيوب والنواقص نشير إليها:

1 ـ إنّ أكثر أحاديثه مرسلة ولا مجال لإثبات صحّة السند فيها عن طريق هذا الكتاب، على أنّه يمكن عن طريق الهوامش مراجعة الكتب الأخرى التي تشتمل على روايات هذا التفسير، ومراجعة جانب السند ومعرفة صحّته من سقمه، كما أنّ رواياته المسندة تشتمل في الغالب على رجال مجهولي الحال، فضلاً عن أنّ قسماً من رواياته من الموقوفات يعني أنّها مرويّة عن صحابة وتابعين وغير منتهية إلى المعصومين.

2 ـ إنّه يشتمل على روايات تفسيريّة قليلة، ذلك أنّه أورد فقط ما يقارب أقل من عشر الآيات أن الروايات التي أوردها على هذه النسبة من الآيات ليست ذات صلة بها حتّى أنّه لم يورد جميع الروايات الولائيّة ذات الصلة بالآيات[2].

3 ـ إنّ رواياته من حيث المحتوى تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(1) في الأحاديث 114، 166، 249، 324، 371، 395، 532، 747، إشارات إلى الإمام المهدي اسماً وعنواناً، وفي حديث 437 بيان في منع فدك إلى فاطمة سلام الله عليها والأحاديث 578، 585 587 و734 في الشفاعة والأحاديث 412، 427 و435 في فضائل النبي صلى الله عليه وآله وفاطمة وسائر أهل البيت (ع).

(2) على سبيل المثال في تفسير الآيتين 10 ـ 11 من سورة المؤمنون حيث أورد أحاديث كثيرة عن الإمام (ع) في أن قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾، قال (ع): نزلت فينا، انظر: **تفسير نور الثقلين**، ج3، ص531، حديث 34، **البرهان في تفسير القرآن**، ج3، ص109، حديث 1، إلّا أن هذه الرواية لم ترد في تفسيره.

أ ـ الروايات المعلوم صحّة صدورها نظراً إلى القرائن الموجودة المؤيّدة من قبيل موافقتها للكتاب والسنّة الأكيدة من قبيل ما ورد في ذيل الآية الكريمة (آية التبليغ): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ. . .﴾[1]، إذ روى عن **الإمام الباقر** (ع) قوله: «فخرج رسول الله (ص) حين أتته عزمة من [الله في] يوم شديد الحرّ فنودي في الناس فاجتمعوا وأمر بشجيرات فقم ما تحتهنّ من الشوك ثمّ قال:

«يا أيُّها الناس من وليكم [واليكم] أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: الله ورسوله. فقال: من كنت مولاه فعليّ [فهذا عليّ] مولاه، اللّهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله ـ ثلاث مرّات»[2].

ب ـ الروايات التي لا يعلم صحّة صدورها ولم يقطع ببطلانها ويتوقّف قبولها على إحراز صدورها من قبيل الرواية التي وردت في ذيل الآية الكريمة ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[3]. فقد روى عن **أبي الجوازة** أنّ الآية مختصّة بالنبي الأكرم(ص)[4] في حين أنّه من الممكن أنّها لا تختصّ بالنبيّ فقط ويمكن نسبتها إلى سائر الأنبياء والأولياء أيضاً، وبعبارة أدقّ يمكن أن تسري عليهم جميعاً. وهذه المجموعة من الروايات؛ ولأنّه لا يمكن الاستدلال على صحّتها وصدورها، تستخدم في حدود التأييد لغيرها.

---

(1) سورة المائدة: الآية 67.

(2) انظر: **تفسير فرات الكوفي**، ص130، حديث 151.

(3) سورة الرعد: الآية 11.

(4) انظر: **تفسير فرات الكوفي**، ص207، حديث 273 وموارد من قبيل: ص221، حديث 296، ص220، حديث 294 و. . . .

ج ـ الروايات المعلوم بطلان محتواها بسبب مخالفتها للقرآن وللسنّة القطعيّة، أو إحدى ضرورات المذهب والدين، أو على الأقل لا يمكن قبول ظاهرها وحاجتها إلى التأويل من قبيل:

ـ الحديث الوارد عن ابن عبّاس في أنّ جبرئيل (ع) شقّ صدر النبيّ (ص) وغسل قلبه بماء زمزم من المعاصي، ثمّ ملأه بإناء ذهبي إيماناً وعلماً فامتلأت بذلك[1].

فهذه الرواية، وإضافة إلى ظاهرها المرفوض، تتنافى مع عصمة النبيّ(ص) وتنزّهه عن المعاصي.

ـ الرواية التي تتحدّث عن إصابة النبيّ بالسحر[2]، في حين أنّ القرآن الكريم ذمّ المشركين لقولهم ذلك[3].

ـ الحديث المرويّ عن النبيّ (ص) وقوله إنّ إبراهيم ولده لو عاش لكان نبيّاً[4]، فهذا واضح بطلانه وعدم صدوره عن النبيّ (ص) لتعارضه مع خاتميّة الرسول.

ـ الأحاديث التي تتحدّث عن عصمة[5] الخمسة الطيّبة وكونهم مفتَرَضي الطاعة[6]، ونفيها ذلك عن غيرهم، فهذا يتعارض مع عقيدة الشيعة في عصمة الأربعة عشر معصوماً (ع) وكونهم جميعاً مفتَرَضي الطاعة.

---

(1) انظر: تفسير الفرات الكوفي، ص574 ـ 575، حديث 739.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص619 ـ 621، حديث 774 ـ 775.
(3) سورة الإسراء: الآيتان 8 ـ 9.
(4) انظر: المصدر نفسه، ص585 ـ 586.
(5) انظر: المصدر نفسه، ص402، حديث 536.
(6) انظر: المصدر نفسه، ص353، حديث 479.

ـ الحديث الذي يحكي عن أنّ يونس النبي (ع) أنكر ولاية علي بن أبي طالب (ع)[1].

ـ الحديث الذي يحكي عن عزل أبي بكر من قراءة سورة البراءة في مكّة وإرسال علي (ع) بدلاً منه، وأنّ النبي لكي يرضي أبا بكر جعل من صحبته له في الغار فضيلة ومنقبة له[2]، في حين لم يرد في مصادر الشيعة مثل هذا أبداً.

الروايات التي تتحدّث عن تحريف بعض كلمات من القرآن الكريم[3].

ـ الحديث الذي يحكي عن غضب أمير المؤمنين (ع) على زوجه السيدة الزهراء (ع) وأنّها قالت له: هل ارتكبت ما يوجب غضبك؟ فقال: وأيّ ذنب أعظم من ذنب أصبته، أليس عهدك إليك اليوم الماضي وأنت تحلفين بالله مجتهدة ما طعمت طعاماً منذ يومين[4]. وهذا لا ينسجم مع عصمتها ومنزلتها ومعرفة كلّ واحد بحقّ زوجه.

ـ الحديث المرويّ عن ابن عبّاس وقوله: «... السمكة التي على ظهرها الأرضين، وتحت الحوت الثور، وتحت الثور الصخرة، وتحت الصخرة الثرى وما يعلم تحت الثرى إلّا الله[5].

---

(1) انظر: تفسير الفرات الكوفي، ص264، حديث 359.

(2) المصدر نفسه، ص161، حديث 203.

(3) من قبيل الرواية المنقولة عن حمران في أنّه سمع الإمام الباقر (ع) يقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة آل عمران: الآية 33] على هذا النحو: «إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل محمّد على العالمين». المصدر نفسه، ص78، حديث 52.

(4) انظر: تفسير فرات، ص85، حديث 60.

(5) المصدر نفسه، ص495، حديث 649.

ومن البديهيّ أنّ القبول بظاهر روايات كهذه ليس صحيحاً ولا يمكن التقيّد به، ولذا يجب تقديم تأويلات صحيحة لهذا الروايات أو التوقّف عندها على الأقلّ.

الجوامع التفسيرية

ونبحث هنا في ثلاثة جوامع تفسيريّة أوّلها «الدرّ المنثور» وهو من الجوامع التفسيريّة لأهل السنّة، ويعود تاريخ تأليفه إلى القرن التاسع أو العاشر الهجري، والثاني والثالث «تفسير القرآن» و«نور الثقلين» وهما من تفاسير الشيعة، ويعود تاريخ تأليفهما إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريّين.

الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور

المؤلّف

وهذا التفسير من التفاسير الروائيّة الجامعة، ومن الجوامع التفسيرية لأهل السنّة، ومؤلّفه **جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبو بكر السيوطي** المصري **الشافعي** (المتوفّى سنة 911 هـ)[1]، وهو من كبار علماء السنّة وأبرز مؤلّفيهم[2] وأكثر تبحّره في العلوم النقليّة[3].

---

(1) أنظر: **كشف الظنون**، ج1، ص733، **الدرّ المنثور**، ط المرعشى، ج1، **مقدّمة المرعشي**، ص10.

(2) انظر: **الكنى والألقاب**، ج2، ص309، **ريحانة الأدب**، ج3، ص148 ـ 151 رُوي أنّه من خلال مؤلّفاته قد انصرف عن مذهب أهل السنّة، واعتقد بالأئمّة الاثني عشر وولاية ووصاية الإمام علي (ع) للنبي (ص)، وأورد على ذلك براهين، انظر: **ريحانة الأدب**، ج3، ص151 **والكنى والألقاب**، ج2، ص310.

(3) رُوي عنه قوله: «رزقت التبحر في سبعة علوم: التفسير والحديث والفقه والنحو والمعنى والبيان والبديع على طريقة العرب البلغاء لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة، **الدر المنثور**، ط بيروت، دار الفكر، 1403، مقدمة الناشر ص4.

وقد عدّ له إسماعيل باشا أكثر من 500 عنوان من آثاره[1]، وكتاب «البهجة المرضية» في علم النحو أحد كتبه الدراسيّة المعروفة.

وله في القرآن الكريم آثار عديدة أشهرها: «الإتقان في علوم القرآن»، و: «الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور»[2].

وقد قام بجمع روايات جمّة من التفاسير[3] والصحاح[4]

---

(1) انظر: كشف الظنون (هدية العارفين في أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين)، ج5، ص534 ـ 544.

(2) ومؤلّفاته الأخرى في القرآن كما يلي:

أ ـ ترجمان القرآن ويشتمل على جميع روايات الدرّ المنثور مسندة. انظر: الدرّ المنثور، ط المرعشي، ج1، مقدّمة المؤلّف وذكر بأنّه جمع أكثر من عشرة آلاف حديث. انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص1217.

ب ـ مجمع البحرين ومطلع البدرين وهو تفسير جامع ومفصّل حيث الإتقان في علوم القرآن كان مقدّمة لهذا التفسير. انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص1237.

ج ـ أسرار التأويل.

د ـ الإكليل في استنباط التنزيل.

هـ ـ تناسق الدرر في تناسب السور.

و ـ الباب النقول في أسباب النزول.

ز ـ الباب النقول في ما وقع في القرآن من المعرب والمنقول.

ح ـ تفسير الجلالين في النصف الأخير.

ط ـ تفسير الفاتحة.

ي ـ شواهد الأبكار وشواهد الأفكار على البيضاوي، حاشية على تفسير البيضاوي.

ك ـ التحبير في علوم التفسير.

ل ـ المتوكلي في ما ورد في القرآن باللغات الحبشية والفارسية و...

م ـ المهذّب في ما وقع في القرآن من المعرب.

(3) من قبيل تفسير وكيع، تفسير فريابي، تفسير ابن منذر، تفسير جويبر، تفسير القرآن لعبد بن حميد، الكشف والبيان للثعلبي، تفسير ابن مردويه، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تفسير ابن جرير، تفسير سفيان بن عينه، تفسير النسائي وغيرها.

(4) من قبيل صحيح البخاري وصحيح مسلم.

والمسانيد[1] والسنن[2] والتواريخ[3] والمعاجم[4] وسائر كتب السنّة[5]، وبذل في ذلك جهوداً مضنية.

فقد جمع في تفسير سورة الفاتحة وبعدها ثلاثمئة رواية من أكثر من ثمانين كتاباً لأهل السنّة[6]، حتّى أنّه يمكن القول إنّ هذا الكتاب هو الأكثر شمولاً من بين التفاسير السنيّة الروائيّة. ولا نجد بين كتب أهل السنّة كتاباً يعدله في ذكر الروايات ذات الصلة بالقرآن الكريم، أو حتى منافساً أو قريباً منه، والتفسير المذكور يبدأ مع فاتحة الكتاب الكريم وينتهي بنهاية سورة الناس.

وقد رتّبت الروايات بحسب تسلسل السور في القرآن الكريم، حيث يبدأ بذكر اسم كلّ سورة والروايات المرتبطة بها من حيث فضائلها وخصائصها، ثمّ وبحسب ترتيب الآيات أو الجمل في الآية الواحدة يتطرّق إلى ذكر الروايات ذات الصلة بالموضوع وذلك في ذيل كلّ آية أو جملة.

---

(1) من قبيل مسند أحمد بن حنبل، مسند الدارمي، مسند بزاز، مسند أبي يعلي، مسند إسحاق بن راهويه، مسند الحرث بن أسامة، مسند الفردوس وغيرها.

(2) من قبيل سُنن الترمذي، السُّنن الكبرى، البيهقي، سُنن النسائي، سُنن ابن ماجة، سُنن سعيد بن منصور.

(3) من قبيل تاريخ دمشق لابن عساكر، تاريخ بغداد للخطيب، تاريخ نيسابور للحاكم، تاريخ أصبهان لأبي نعيم، تاريخ البخاري.

(4) من قبيل المعجم الأوسط والمعجم الكبير للطبراني، معجم أبي سعيد الأعرابي، معجم ابن جميع، معجم الصحابة للبغوي، معجم الصحابة لابن القانع.

(5) من قبيل كتاب الصلاة للمروزي، المصادف لابن الانباري، أسباب النزول للواحدي، المصنّف لابن أبي شيبة، دلائل النبوّة لأبي نعيم، الأسماء والصفات، دلائل النبوّة للبيهقي وغيرها.

(6) وإضافة إلى الكتب المذكورة فقد اشتملت الهوامش على الإشارة إلى أكثر من 69 كتاباً آخر من قبيل **القراءة** للبخاري، كتاب **المسألة** لابن عبد البرّ، كتاب **الشكر** لابن أبي الدنيا، **الجامع وتالي التلخيص** للخطيب البغدادي، **عمل اليوم والليلة والطب النبوي** لابن أنيس.

وقد أورد كلّ الروايات من مصادرها الأصليّة (الكتب)، وذلك بعد حذف السند، حيث يبدأ بذكر الرواية بهذا التعبير: «أخرج»، ثمّ بذكر اسم المؤلّف والمصدر أو المصادر التي استقى منها روايته.

إلى ذلك، فإنّ عدد المصادر التي ينقل منها روايته يختلف من رواية إلى أخرى، فأحياناً يذكر للرواية الواحدة مصدراً واحداً، وقد يصل عدد المصادر في رواية أخرى إلى أحد عشر مصدراً[1]، واجتهاد المؤلّف في أثره هذا ينحصر فقط في جميع الروايات وتقسيمها بين السور والآيات، وفي موارد قليلة أشار إلى وضعيّة سندها[2]. ولم يطرح أيّة وجهة نظر له في ذلك لا في معنى ومفاد الآيات ولا في السند والدلالة والجمع بين الروايات.

وهو قال في مقدّمة كتابه (الدرّ المنثور):

«... فلمّا ألّفت كتاب ترجمان القرآن، وهو التفسير المسند عن رسول الله (ص) وأصحابه رضي الله عنهم، وتمّ بحمد الله في مجلّدات، فكان ما أوردته فيه من الآثار بأسانيد الكتب المخرج منها واردات، رأيت قصور أكثرهم عن تحصيله ورغبتهم في الاقتصار على متون الأحاديث

---

(1) مثالاً على ذلك، ما ورد في ج1، ص4 رواية أبي جويرة في فضائل القرآن منقولة من 11 مصدر: «أخرجه أبو عبيدة وأحمد والدارمي والترمذي وصحّحه النسائي وابن خزيمة وابن المنذر والحاكم وصحّحه ابن مردويه وأبو ذر الهروي في فضائل القرآن والبيهقي في سننه عن أبي هريرة أن رسول الله (ص)....

(2) مثالاً على ذلك، في الدرّ المنثور ج1 ص3 س29 قال: «وأخرج الدارقطني والبيهقي في السنن بسند صحيح عن عبدالخير قال....»، وص4 سطر 33 قال: «وأخرج أحمد والبيهقي في شعب الإيمان بسند جيّد عن عبد الله بن جابر...»، وفي سطر 35 قال: «وأخرج الطبراني في الأوسط والدارقطني في الأفراد وابن عساكر بسند ضعيف عن السائب بن يزيد».

دون الإسناد وتطويله فلخّصت منه هذا المختصر مقتصراً على متن الأثر مصدراً بالعزو والتخريج إلى كلّ كتاب معتبر»[1].

وبالنظر، إلى ما قاله في خصوص «ترجمان القرآن» بأنّه جمع أكثر من عشرة آلاف رواية مرفوعة وموقوفة من تفاسير النبيّ (ص) وأصحابه[2]، يفهم من كلامه في هذه المقدّمة أنّ عدد روايات الدرّ المنثور هي في حدود هذا الرقم (عشرة آلاف) وقد طبع في ستّة مجلّدات في إحدى الطبعات، وفي ثمانية مجلّدات في طبعات أخرى، وأخيراً ظهر التفسير بطبعة حديثة مزوّدة بالفهارس قام بإعدادها **طارق فتحي**، فكانت في سبعة مجلّدات.

ويُلاحَظ في الكتاب وجود عدد من الروايات في فضائل الأئمّة الأطهار (ع). فعلى سبيل المثال ما ورد في ذلك الآية الكريمة: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[3] إذ روى عن طريق **ابن النجّار**[4] عن **ابن عبّاس** قوله: إنّه سأل النبي (ص) عن الكلمات التي تلقّاها آدم من ربّه فتاب عليه؟ فقال (ص): «سأل بحقّ **محمّد وعلي وفاطمة والحسن**

---

(1) **الدرّ المنثور**، ط مكتبة المرعشي: ج1، ص2.

(2) انظر: **الإتقان في علوم القرآن**، ج2، ص1217 قد جمعت كتاباً مسنداً في تفاسير النبي صلى الله عليه وآله والصحابة فيه بضعة عشر ألف حديث ما بين مرفوع وموقوف، والمرفوع من الروايات ما ينتهي إلى النبي صلى الله عليه وآله، والموقوف ما ينتهي من الروايات إلى أحد الصحابة أو التابعين.

(3) سورة البقرة: الآية 37.

(4) هو محمّد بن جعفر التميمي الكوفي المتوفّى سنة 400 هـ، والمعروف بالنجّار، مؤلّف له كتب عديدة من قبيل الاستدراك لما أغفله الخليل، **تاريخ الكوفة**، **كتاب الملح والنوادر**، **مختصر في النحو**، **روضة الأخبار ونزهة الأبصار**. انظر: **كشف الظنون**، **هدية العارفين**، ج6، ص58 ولا يُعلم من أيّ الكتب نقل السيوطي روايته عن ابن النجّار، ومن المحتمل أن يكون من كتاب «**روضة الأخبار**».

والحسين إلّا تبت عليّ فتاب عليه»[1]، ونقل عن حلية الأولياء عن ابن عبّاس أنّ رسول الله (ص) قال: «ما أنزل الله آية فيها «يا أيها الذين آمنوا» إلّا وعليّ رأسها وأميرها»[2].

وأورد في ذيل الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[3] اثنتي عشرة رواية عن علماء أهل السنّة من أصحاب السُّنن[4] في أنّ هذه الآية نزلت في حقّ علي (ع) بعدما تصدّق بخاتمه وهو في حالة الركوع في قصّة الفقير الذي دخل مسجد النبيّ (ص) فسأل فلم يعطه أحد فأشار إليه الإمام علي وهو في ركوعه وتصدّق عليه بخاتمه أثناء الصلاة[5].

المدرسة التفسيريّة

اتّضح لدينا ممّا بيّنّاه سابقاً حول تفسير «الدرّ المنثور» أنّ منهج السيوطي في تأليفه هذا التفسير هو منهج روائيّ محض؛ إذ إنّه اكتفى بنقله الروايات ذات الصلة بالآيات فقط، وأشرنا في ما مضى إلى أنّ هذا المنهج ينهض على إحدى نظريّتين في التفسير في ما يخصّ الاستفادة من الروايات:

1 ـ **النظريّة القائلة بالتفسير الروائي المحض**: حيث يعتقد أتباعها أنّه من دون الاستعانة بالروايات لا يمكن فهم أيّ موضوع في القرآن

(1) الدرّ المنثور، ط دار الفكر: ج1، ص147.
(2) المصدر نفسه، ص254.
(3) سورة المائدة: الآية 55.
(4) من قبيل: الخطيب عبد الرزاق، عبد بن حميد، ابن جرير، أبي الشيخ، ابن مردويه، الطبراني، ابن أبي حاتم، ابن عساكر، ابن جرير، أبي نعيم، أبي المنذر.
(5) انظر: الدرّ المنثور، منشور مكتبة آية الله المرعشي، ج2، ص293 و294.

الكريم، وإن كان ثمّة فهمٌ ما لا تؤيّده الروايات وتبيّنه فهو فهمٌ لا اعتبار له.

2 ـ **النظريّة المعتدلة**: التي يذهب أصحابها إلى القول إنّه على الرغم من وجود جزء وقسم من المعارف القرآنيّة ومعاني الآيات قابل للفهم من دون الاستعانة بالروايات، إلّا أنّه ثمّة قسمٌ آخر في القرآن من معارف ومعانٍ لا يمكن فهمه أبداً من دون الاستعانة بالروايات.

ولا يبدو من خلال تفسير «الدرّ المنثور» أنّ المؤلّف يتبنّى إحدى النظريّتين لكنّه يمكن من خلال كتاب «الإتقان» معرفة أنّ **السيوطي** ليس من القائلين بالنظريّة الروائيّة المحضة، وأنّه أقرب إلى النظريّة الاعتداليّة، وأنّ مدرسته التفسيريّة هي اجتهاديّة جامعة أو اجتهاديّة روائيّة[1]، ذلك أنّه يقول في كتابه «الإتقان»: «وقد شرعت في تفسير جامع لجميع ما يحتاج إليه من التفاسير المنقولة والأقوال المقولة والاستنباطات والإشارات والأعاريب واللّغات ونكت البلاغة ومحاسن البدائع وغير ذلك بحيث لا يحتاج معه إلى غيره أصلاً، وسمّيته بـ«مجمع البحرين ومطلع البدرين»، وهو الذي جعلت هذا الكتاب مقدّمة له، واللّه أسأل أن يعين على إكماله بمحمّد وآله»[2].

---

(1) يبدو من ظاهر كلامه في الإتقان أنّ مدرسته كانت اجتماعية جامعة إلّا أن الذهبي في **التفسير والمفسّرون**، ج1، ص253 ذكر أنّ ظاهر هذه العبارة في «**الإتقان**» يشير إلى أن كتاب «**مجمع البحرين ومطلع البدرين**» يشبه إلى حد كبير تفسير ابن جرير الطبري في منهجه وطريقته.

(2) **الإتقان في علوم القرآن**، ص1237، النوع الثمانون في طبقات المفسّرين.

كما أنّ «تفسير الجلالين» الذي ألّف نصفه الثاني **جلال الدين السيوطي** شاهد آخر على أنّ مدرسته التفسيريّة كانت اجتهاديّة[1].

وعلى هذا يتّضح أنّه كان يرى جواز الاستعانة بغير الروايات في تفسير القرآن الكريم، وأنّ تفسير «الدرّ المنثور» ألّفه لجمع الروايات التفسيريّة.

بحث في مضمون ومحتوى التفسير

يُعدّ تفسير «الدرّ المنثور» من حيث شموله وجامعيّته للروايات التفسيريّة لأهل السنّة من الكتب والمصادر النادرة بل والفريدة إذ لا يمكن أن تجد له نظيراً على الإطلاق، فهو يضمّ بين دفّتيه القسم الأعظم من الروايات التفسيريّة التي تشتمل عليها كتب أهل السنّة في هذا المضمار[2]، ولهذا فهو يؤدّي دور المكتبة التي تقدّم لنا ما نريد في هذا المجال، خاصّة أنّ بعض الكتب والمصادر التي نقل عنها رواياته ليست في متناول الأيدي[3].

---

(1) يقع تفسير **الجلالين** في مجلّد واحد، ويشتمل على تفسير كلّ القرآن من سورة الحمد حتّى سورة الإسراء، وهو النصف الأوّل منه ومن تأليف جلال الدين محمّد بن أحمد المحلّي، ومن سورة الكهف حتّى آخر القرآن الكريم، وهو من تأليف جلال الدين السيوطي.

(2) في تفسير سورة الحمد وحدها نقل رواياته من أكثر من ثمانين مصدراً.

(3) على سبيل المثال من التفاسير التي روى عنها في **الدرّ المنثور** المسند للقرآن لابن مردويه الأصفهاني، وهو غير موجود في الوقت الحاضر. انظر: **كشف الظنون**، ج1، ص439 وج5، هدية العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين من **كشف الظنون**، 71 وكذا **الكشف والبيان** للثعلبي، وهو أيضاً ليس موجوداً ومخطوطته فقط موجودة في مكتبة المرعشي.

ولا ريب في كون هذا التفسير مصدراً جيّداً للاطّلاع على الروايات التفسيريّة لأهل السنّة، غير أنّ الاستفادة منه تستلزم الإشارة إلى النقاط التالية:

1 ـ هذا التفسير، وإن اشتمل على مجموعة ضخمة من الروايات التفسيريّة جعلته الأكثر شمولاً وجامعيةً بين التفاسير الروائيّة لأهل السنّة، يجب الانتباه إلى أنّه لا يحوي جميع الروايات ذات الصلة بالتفسير، فعلى سبيل المثال إنّ عدداً من مصادر أهل السنّة من قبيل «الفصول المهمّة» لابن الصبّاغ المالكي[1] و«إحياء العلوم» للغزالي[2] و«كفاية الطالب» للكنجي[3] «الشافعي» و«الكشف» و«البيان» للثعلبي وغيرها من المصادر[4]، قد نقلت روايات في تفسير الآية الكريمة:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾[5] حول نزولها في علي (ع) ومبيته في فراش النبيّ (ص) عشيّة وليلة هجرته (ص)، إلّا

---

(1) انظر: ابن الدباغ علي بن محمد، **الفصول المهمّة في معرفة أحوال الأئمة (ع)**، 47.

(2) انظر: الغزالي، محمّد بن محمّد، **إحياء علوم الدين**، ج3، ص244.

(3) الكنجي الشافعي، محمّد بن يوسف، **كفاية الطالب**، ص239.

(4) وقد نقلت الرواية في **الغدير**، ج2، ص47 ـ 48 من مصادر أخرى من أهل السنّة مثل **نزهة المجالس** للصفوري، ج2، ص209، **تذكرة سبط ابن الجوزي**: 21، **نور الأبصار** للشبلنجي وتفسير **الثعلبي** وشرح **نهج البلاغة** لابن أبي الحديد أيضاً. وقد روى ابن أبي الحديد عن أستاذه أبي جعفر قوله: «قد ثبت بالتواتر حديث الفراش فلا فرق بينه وبين ما ذكر في الكتاب ولا يجحده إلّا مجنون أو غير مخالط لأهل الملّة... وقد روى المفسّرون كلّهم أنّ قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ﴾ أنزلت في عليّ ليلة المبيت على الفراش **شرح نهج البلاغة**، ج3، ص274 .

(5) سورة البقرة: الآية 207.

أنّ السيوطي لم يذكر رواية من هذا القبيل[1]، وكذلك الحاكم الحسكاني[2] في «شواهد التنزيل».

وفي ذيل الآية الكريمة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[3] أورد روايات في أنّ الآية تدلّ على أن علياً والحسن والحسين (ع) من مصاديق أولي الأمر[4] إلّا أنّ السيوطي لم يورد أيّة رواية في تفسير ذلك.

وفي ذيل الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[5] أورد السيوطي عشرين رواية[6]، أما الحاكم الحسكاني فقد أورد في شواهد التنزيل 138 رواية[7].

وعلى هذا، فلا ينبغي أن نتصوّر أنّ رجوعنا إلى هذا المصدر يعني أننا في غنىً عن مراجعة غيره من المصادر، حتّى تلك التي روى عنها، ولا ينبغي أن نتصوّر إمكان الاستغناء عنها هي الأخرى، ذلك أنّه من غير المعلوم أن يكون السيوطي قد قام بنقل جميع ما ورد فيها من روايات تفسيريّة، ومثال ذلك الرواية في نزول الآية «ومن الناس من يشري

---

(1) بل إنّه ذكر في ذيل الآية أنّها نزلت في صهيب الرومي. انظر: الدر المنثور، ج1، ص239 ـ 240.

(2) ورد في «شواهد التنزيل» نقلاً عن السيوطي في طبقات الحفاظ: «الحسكاني المحدّث أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن أحمد بن محمّد بن حسكان القرشي العامري النيسابوري ويعرف بابن الحذّاء، شيخ متقن ذو عناية تامّة بعلم الحديث شواهد التنزيل، ج1، ص9.

(3) سورة النساء: الآية 59.

(4) شواهد التنزيل، ج1، ص189 ـ 191، الأحاديث 202 ـ 204.

(5) سورة الأحزاب: الآية 33.

(6) انظر: الدرّ المنثور، ط مكتبة المرعشي، ج5، ص198 ـ 199.

(7) انظر: شواهد التنزيل، ج2، ص18، ح 139، الأحاديث 637 ـ 774.

نفسه...» التي نزلت في تمجيد علي (ع) وقد أوردها الثعلبي في تفسيره[1]، وهو من مصادر «الدرّ المنثور» حيث اعتمده السيوطي في نقل الروايات التفسيريّة[2]، إلّا أنّه لم يورد هذه الرواية في تفسيره[3].

2 ـ على الرغم من أنّ الروايات التي أوردها السيوطي هي على صلة بنحو ما بالقرآن الكريم إلّا أنّ عدداً كبيراً من الروايات التي ذكرها لا يمكن عدّها من الروايات التفسيريّة التي تبيّن معنىً أو مفاد الآيات.

فعلى سبيل المثال أورد أكثر من 290 رواية حول تفسير سورة الحمد لكن ما يناهز الـ 64 رواية منها جاءت قبل التفسير وقبل ذكر «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ»، ولم تتعرّض واحدة منها إلى تفسير آية فيها أو بيان معنى، بل إنّ قسماً منها تعرّض لبيان فضائل سورة الحمد من قبيل وما ورد في بعضها حول أنّ سورة الحمد نزلت من تحت العرش[4]، وأنّ الشيطان ضَجَّ لمّا نزلت هذه السورة[5]، وأنها تعادل ثلث أو ثلثي القرآن الكريم[6]. كما تعرض قسم منها (64 رواية) إلى بيان خصائص وآثار قراءتها من قبيل أنّ في قراءتها شفاء من كلّ داء[7]، وأن في قراءتها عند النوم أماناً من كلّ شيء إلّا الأجل[8]، وأنّ من لسعته عقرب إذا قرأها

---

(1) انظر: الغدير: ج3، ص48.
(2) انظر: **الدرّ المنثور**، ط مكتبة المرعشي، ج1، ص2.
(3) هل كان التعصّب المذهبي وراء هذا الموقف؟! الله وحده الذي يعلم.
(4) انظر: **الدرّ المنثور** ط المرعشي، ج1، ص5 الأحاديث 38 و39.
(5) المصدر نفسه، ص3، الحديث 7.
(6) المصدر نفسه، حديث 35 و36.
(7) المصدر نفسه، ص3، حديث 16 وص4، حديث 28، وص5، حديث 31 و32.
(8) المصدر نفسه، ص5، حديث 33.

سبع مرّات شفي من ذلك وعوفي[1]، كما تطرق قسم آخر إلى بيان محل نزول السورة في مكّة أو المدينة[2]، وتطرق قسم آخر أيضاً إلى كيفيّة نزولها على النبي (ص)[3] في حين أشارت بعض الروايات إلى بيان جمالها وتأثيرها على عمرو بن الجموح الذي اعتنق الإسلام بسبب ذلك[4]، مضافاً إلى بيان بعض من تلك الروايات لأسمائها الأخرى من قبيل أنّها تدعى الوافية والكافية وغير ذلك[5]، فيما تطرقت إحدى الروايات فيها إلى بيان أنها فاتحة الكتاب العزيز هي سورة من القرآن الكريم[6]، وأن عدد آياتها سبع[7]، وأن «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» إحدى آياتها[8].

وبعد ذكر البسملة «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» أورد روايات أخرى إلّا أنّها ليست روايات تفسيريّة أيضاً. فعلى سبيل المثال أكثر من تسعين رواية حول «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» لكن ما يناهز الاثنتي عشرة رواية منها كانت في بيان معاني البسملة، فيما كان الباقي (78 رواية) في بيان فضيلة «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ»[9] وكيفيّة قراءتها[10] وكتابتها[11]

---

(1) الدرّ المنثور، ط مكتبة المرعشي، ص4، حديث 27 و28.
(2) المصدر نفسه، ص3، حديث 6 و7 و8.
(3) المصدر نفسه، ص3، حديث 3.
(4) المصدر نفسه، ص3، حديث 5.
(5) المصدر نفسه، ص3، حديث 10 و15 و18.
(6) المصدر نفسه، ص2، حديث 1 و2.
(7) المصدر نفسه، ص4، حديث 20.
(8) المصدر نفسه، ص3، حديث 11 و17 و18 و19.
(9) المصدر نفسه، ص10، حديث 118.
(10) المصدر نفسه، ص8، حديث 86 و87 و91 و92، ص11، حديث 147.
(11) المصدر نفسه، ص10 و11، الأحاديث 123 ـ 146.

وفضيلة ذكرها (البسملة) في كلّ شيء وكراهة تركها[1] وغير ذلك.

وفي خصوص الآية «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» أورد 21 رواية ثلاث منها فقط تعرضت لبيان معانيها، أما الـ (18) رواية الأخرى، فقد تطرقت إلى بيان كيفيّة قراءتها فقط[2].

وفي نهاية سورة الحمد أورد 24 رواية حول قول «آمين» بعد السورة[3].

وعلى هذا، فإنّه على الرغم من الروايات التي جمعها السيوطي في كتابه ذات صلة بالقرآن الكريم غير أنّ قسماً كبيراً من تلك الروايات ليس تفسيريّاً ولا يتعرّض إلى بيان المعاني.

3 ـ كما هو واضح من خلال مقدّمة مؤلّف التفسير ومتابعة ذلك في الكتاب نفسه، فإنّ جميع روايات هذا التفسير قد نقلت من مصادر أهل السنّة بعد حذف سندها وإرسالها، ولكن أشير إلى مصدرها ولذكر مصدر الرواية امتياز لأنّه يشير إلى مصدر كلّ رواية منقولة وتحديد اسم الكتاب الذي أخذ منه الرواية، لكن حذف السند والإرسال من عيوب هذا التفسير لأنّه يوجب مراجعة المصادر لبحث سند الروايات.

وكما برهنّا في بحثنا تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم فإنه على الرغم من صحّة سند الروايات الواردة في كتب أهل السنّة لا يمكن إثباتها

---

(1) الدرّ المنثور، ط مكتبة المرعشي، ص9، حديث 114 وص10، حديث 115 و116 و117 و119.

(2) المصدر نفسه، ص13 ـ 14.

(3) المصدر نفسه، ص16 ـ 17.

لغير أهل السنّة، وبالنتيجة فإنّ ذكر السند لن يكون له تأثير لغيرهم وإن كان ذكره يؤثّر من ناحيتين:

أ ـ عند مناقشة أهل السنّة والاستدلال بالروايات في مصادرهم فإنّ إثبات صحّة الروايات لازم من وجهة نظرهم.

ب ـ كيفيّة تأثير سند الروايات في درجة الظنّ وحصول الاطمئنان بصدق وكذب الروايات.

ومن هنا، تأتي فائدة ذكر السند ذلك أنّه إذا ورد في سند رواية ما شخص قال بكذبه جمع فإنّ درجة الصدق تنخفض حتى لو لم تثبت وثاقة الذين شهدوا عليه بالكذب، فإذا انضمت إلى ذلك قرائن تجعل اتّهامه بالكذب أمراً قطعيّاً، وبالتالي فإنّ تأثيره في التأييد ينتفي كليّاً، وبالعكس إذا ورد في سند الرواية أشخاص يظُنّ بوثاقتهم فإنّ درجة الظنّ في صحّة الحديث تكون عالية وإن لم تثبت وثاقتهم، فكيف إذا وجدت بعض القرائن التي تعزّز من صدقه أو على الأقل إمكانيّة الاستفادة في التأييد والتعزيز.

وعلى هذا، فإنّ وجود سند للرواية حتى في كتب أهل السنّة هو امتياز لا يتمتّع به هذا التفسير.

وبالتالي ومن أجل معرفةِ وضعيّةِ أسانيد الروايات في هذا التفسير، والتأكّد من صحّة السند وعدمه، سنضطر إلى مراجعة المصادر التي نقل منها.

4 ـ على الرغم من إمكانيّة الحصول على سند قسم كبير من روايات هذا التفسير من خلال مراجعة مصادره الأصليّة إلّا أنّه، وكما بحثنا ذلك

في مناقشة «تفسير القرآن العظيم»، وأشرنا إليه في عدم إمكانيّة إثبات صحّة السند لأيّ من الروايات لغير أهل السنّة بما في ذلك الروايات التي أخبر السيوطي نفسه بوثاقة رجال سندها[1]، أو تلك التي عدّها صحيحة[2]، أو جيّدة[3]، أو التي نقل تصحيحها عن آخرين[4]، فكل هذه الموارد هي لغير أهل السنّة لا تعدّ صحيحة ولا جيّدة ولا موثّقة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ طريق الوثوق بهذه الروايات في هذا الكتاب ينحصر بوثوق الخبر وحصول الاطمئنان في صدوره من خلال القرائن والشواهد المؤيّدة من قبيل قوة النص، ومطابقته لنص الآية أو ظاهرها، والسنّة القطعيّة، والروايات المعتبرة، والاعتبار العقلي وغير ذلك.

وفي ما يخصّ الروايات التي لم يحصل اطمئنان في صدورها ففي حالة عدم العلم بكونها كاذبة يُستفاد منها كشاهد في التأييد فقط.

أمّا الروايات التي تثبت صحّة سندها ووثاقتها لدى أهل السنّة فيمكن الاستعانة بها خلال الجدل[5] معهم وإثبات الحقائق التي يؤمن بها الشيعة وتدلّ عليها الروايات المعتبرة، إذ يمكن إثبات ما يؤمن به الشيعة من خلال رواياتهم.

5 ـ وروايات هذا التفسير الواردة عن النبيّ (ص) وسائر الراسخين

---

(1) ومثال ذلك في الدرّ المنثور، ط دار الفكر، ج1، ص15.
(2) انظر: المثال في المصدر نفسه، ص12.
(3) انظر: المثال في المصدر نفسه، ص24.
(4) انظر: الأمثلة في المصدر نفسه، ص11 ـ 13.
(5) والمراد من الجدال هنا هو إثبات الحقائق بالدليل الذي يقنع به الطرف الآخر وإن كان هذا الدليل ليس له ذلك الاعتبار المطلوب.

في العلم مثل الإمام علي (ع) قليلة جدّاً[1]، إضافة إلى أن أكثر رواياته موقوفة وهي منقولة عن الصحابة أو التابعين، واستناداً إلى ما بحثناه في الفصل الثاني من هذه الدراسة فإنّ هذه النصوص وإن أطلق عليها اصطلاح الرواية حيث القسم الغالب من مصادر الحديث السنيّة من هذا النوع، غير أنّها في الواقع آراء بشريّة، وهي تختلف اختلافاً جوهريّاً مع النصوص الواردة عن النبي (ص) فإضافة إلى دراسة سند الرواية يتوجب أيضاً دراسة المحتوى والمضمون أيضاً.

6 ـ إنّ قسماً من روايات الكتاب موضوع ومجعول أو أن ظاهره على الأقل بعيد ولا يمكن قبوله، فعلى سبيل المثال ما أورد في تفسير ذيل الآية: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ۚ﴾[2] إذ جاء في رواياته حول ذلك ما ينسب إلى النبي يوسف (ع) أموراً[3] هي من المؤكّد من الأكاذيب والأحاديث الموضوعة، ولا يمكن أن تنسجم مع توصيف الآيات ولا مع مقام يوسف كنبيّ. فلقد كان هو من رفض دعوة امرأة العزيز التي قالت له هيت لك فقال: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾[4] فلمّا هدّدته بالسجن قال: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ ۖ﴾[5]، قال تعالى في الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ

---

(1) لم يرو عن الإمام الباقر (ع) ولا الإمام الصادق (ع) ولا الإمام الهادي (ع) إلّا النزر القليل جدّاً، انظر: الدرّ المنثور، ط دار الفكر: ج1، ص27 وص33 وص137 .

(2) سورة يوسف: الآية 24.

(3) انظر: الدرّ المنثور، ط دار الفكر: ج4، ص521 ـ 522.

(4) سورة يوسف: الآية 23.

(5) سورة يوسف: الآية 33.

عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[1]. وفي هذه الآية أنّه رأى برهان ربّه وهو الذي أبعده عن السوء والفحشاء فكيف يمكن القول: «وهمّ بها وجلس بين رجليها يحلّ تبّانه!!» أليس هذا إقداماً على الفاحشة؟![2] أو لا يتنافى هذا مع قوله تعالى في حق يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾؟!

وعلى الرغم من تعدّد الروايات في هذا الموضوع ومضمونها الواحد وتصحيح بعضها من قبل **الحاكم**[3] إلّا أنّ هذه الرويات من غير شك هي من الروايات الموضوعة والتي لا يمكن قبولها، وهي المصاديق البارزة في الروايات المخالفة للنص القرآني والتي زخرف من القول وباطل[4] يجب اجتنابه[5].

وفي ذيل الآية الكريمة: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾[6]، أورد **السيوطي** روايات تحكي عن أنّ الملكين **هاروت**

---

(1) سورة يوسف: الآية 24.

(2) يعني فعل «همّ» في اللغة العزم واتّخاذ القرار بشأن القيام بعمل ما حتّى لو لم يقم به أو ينجزه. **المعجم الوسيط**: 995، همّ بالأمر همّاً، عزم على القيام به ولم يفعله.

(3) ويلاحظ وجود خمس روايات بالمضمون أعلاه روايتان عن ابن عبّاس ورواية عن الإمام علي (ع) ورواية عن مجاهد ورواية عن عكرمة وسعيد بن جبير وإحدى الروايتين عن ابن عبّاس قال إن الحاكم قد صحّحها، انظر: **الدرّ المنثور**، ج4، ص521 .

(4) ورود بسند معتبر عن الإمام الصادق (ع) قوله: «وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»، **وسائل الشيعة**، ج18، ص79، حديث 14.

(5) وفي رواية معتبرة أخرى ورد عنه (ع) قوله: «إنّ على كلّ حق حقيقة وعلى كلّ جواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه. المصدر نفسه: 86، حديث 35 .

(6) سورة البقرة: الآية 102.

وماروت قد هبطا بأمر الله سبحانه، وأن الله ألقى عليهما الشهوة، فمارسا الزنا مع امرأة تدعى «بيذخت» حسنها في سائر الناس كحسن الزهرة في سائر الكواكب، فزنيا بها فهما يعذّبان بين السماء والأرض إلى يوم القيامة وأن تلك المرأة مسخت إلى كوكب الزهرة[1].

ومن خلال هذه الروايات يمكن الوقوف على أمور عدة هي: **أولاً** تتّفق مع ظاهر الآية أعلاه ذلك أن ظاهر الآية يفهم منه أنّ الملكين **هاروت وماروت** كانا في مدينة بابل[2]، وأنّهما كانا يعلّمان الناس السحر وينهيانهم عن الكفر واستعمال السحر، ولا يبدو من الآية ما يوحي إلى معصيتهما أبداً.

ثانياً: أنّه من المستبعد جدّاً أن تمسخ امرأة زانية خدعت الملكين إلى كوكب نوراني عظيم.

ثالثاً: جاء في الروايات أنّ **المأمون** سأل **الإمام الرضا** (ع) عن ذلك وقد كذّب الإمام بشدّة هذا الخبر، وقال: إنّ الله سبحانه لا يمسخ أعداءه إلى أنوار ساطعة تبقى ما بقيت السماوات والأرض، كما أنّ المسخ لا يبقى أكثر من ثلاثة أيّام ثمّ يموت. وإنّ **هاروت وماروت** كانا ملكين يعلّمان الناس السحر حتّى يكونوا بمأمن من كيد السحرة ويمكنهم بذلك إبطال سحرهم، وكانا يعلّمان الناس شيئاً من السحر ويقولان لهم إنّما نحن فتنة وابتلاء وامتحان فلا تكفر[3].

---

(1) **الدرّ المنثور**، ط المرعشي: ج1، ص46، ذيل الآية 30 من سورة البقرة: «وإذ قال ربّك للملائكة...» وص97 ـ 103 ذيل الآية نفسها.

(2) مدينة تقع آثارها بالقرب من مدينة الحلّة وسط العراق.

(3) انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص138 ذيل الآية 102 من سورة البقرة.

وعليه، مهما بلغ عدد الروايات التي أوردها **السيوطي** من الكثرة[1] وقال في بعضها إنّ **الحاكم** قد صحّح هذه الروايات ونقل في بعضها قول ابن كثير في أنّها جيّدة السند، إلّا أنّها غير مقبولة بالمرّة وأنّه كان يتعيّن على **السيوطي** تركها.

7 ـ ورد في التفسير روايات تتحدّث عن أنّ المصحف الموجود حاليّاً لا يشتمل على كلّ ما أوحى الله سبحانه من الآيات والسور على النبي (ص)، ومثالاً على ذلك ما رواه عن **أبي موسى الأشعري** أنّه كانت إحدى طوال السور، وأن لحن آياتها يشبه سورة براءة، وقد نسيها إلّا جملة واحدة هي: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوفه إلّا التراب»، وكذا سورة من المسبّحات:

(التي تبدأ بـ«سبح» أو «يسبّح») وهذه هي الأخرى نسيها **الأشعري** إلّا جملة واحدة هي: «يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها»[2].

وروي عن **زيد بن أرقم** أنّه قال كنّا على عهد رسول الله نقرأ: «لو كان لابن آدم واديان من ذهب وفضّة لابتغى الثالث، ولا يملأ بطن ابن آدم إلّا التراب ويتوب الله على من تاب»[3].

---

(1) أورد في ذيل الآية 30 من سورة البقرة رواية واحدة من مسند أحمد ومسند عبد بن حميد وكتاب **العقوبات** لابن أبي الدنيا وصحيح ابن حبّان من تاريخ الخطيب، تفسير ابن جرير مسند سعيد بن منصور البيهقي، مسند إسحاق بن راهويه، مسند عبد بن حميد، العظمة أبو الشيخ، مستدرك الحاكم، تفسير عبد الرزاق، تفسير ابن أبي حاتم وتفسير ابن كثير.

(2) **الدرّ المنثور**، ط دار الفكر، ج1، ص56 ـ 257.

(3) المصدر نفسه، ص257.

وروي عن عمر بن الخطّاب قوله إنّ الله بعث محمّداً (ص) بالحق وأنزل عليه الكتاب وكان في ما أنزل آية الرجم.

وروى عنه أيضاً أنّه سأل «أبيّ بن كعب»: ألم نكن نقرأ في كتاب الله (إن انتفاءكم من آبائكم كفر بكم) قال (أبيّ): بلى، ثمّ قال (عمر): ألم نكن نقرأ فيما ضاع من كتاب الله : (الولد للفراش وللعاهر الحجر)؟ قال: بلى[1].

وروى عن ابن عمر قوله: لا يقولنّ أحدكم إنّه يعرف القرآن كلّه فما يدريه ما هو كلّ القرآن؟ وقد ضاع منه الكثير بل يقل إنّه يعرف ما ظهر من القرآن[2].

وفي ختام التفسير أورد ثماني عشرة رواية تخبر عن وجود سورتين كانتا جزءاً من القرآن وهما «الخلع» و«الحفد»[3].

ويقول علماء السنّة في روايات كهذه إنّها سورة وآيات من القرآن تعرّضت لنسخ التلاوة[4]، وهذا قول خاطئ، ذلك أن لكلّ منسوخ ناسخاً ولا يوجد ناسخ لما ذكر من الجمل المنسوخة التي كانت جزءاً من القرآن حسب زعمهم.

وجوابنا على هذه الروايات هو، **أولاً**: إنّ روايات كهذه ليس لها سند يمكن الركون إليه، **ثانياً**: إنّ ثمّة تفاوتاً واختلافاً فاحشاً بين نصوص

---

(1) الدرّ المنثور، ط دار الفكر، ص258.

(2) المصدر نفسه، ص258.

(3) المصدر نفسه، ج8، ص695 ـ 698.

(4) ذكر الآمدي إجماع علماء السنّة إلّا طائفة من المعتزلة على جواز نسخ التلاوة. انظر: الآمدي علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص128 ـ 129.

القرآن وهذه النصوص المزعومة ما يؤكّد أنّها ليست من القرآن أبداً، ولم تكن كذلك، ولو افترضنا أنّ هذه الجمل من الوحي فإنّها أحاديث نبويّة أو قدسيّة، لكن الأمر اشتبه على بعض الصحابة وتصوّر أنّها من القرآن وأنّها آيات، والشاهد على ذلك رواية أخرى عن ابن عبّاس أنّه قال: سمعت رسول الله يقول: «لو أنّ لابن آدم ملء وادٍ مالاً لأحبّ أنّ له إليه مثله، ولا يملأ عين ابن آدم إلّا التراب ويتوب الله على من تاب». ثمّ يعلّق ابن عبّاس على ذلك بأنّه لا يدري أكان ما سمعه آية من القرآن أم لا؟[1].

ومن هذه الرواية يتّضح أن جملاً كهذه لم تكن واضحة لديه هل كانت قرآناً أم لا. ومن هنا، فإنّ احتمال الصحابة وظنّهم بأن ما ذكروه من جمل على أنّها كانت آيات القرآن يمكن أن يكون اجتهاداً أخطأوا فيه.

8 ـ أنّه يوجد في هذا التفسير بعض القراءات التي تخالف القراءة المشهورة المثبتة في المصحف الموجود حالياً، فعلى سبيل المثال وفي ذيل الآية الكريمة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[2] فأورد من سبعة[3] مصادر من أهل السنّة أنّ عمر كان يقرأها على هذا النحو: (سراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالّين)[4].

(1) الدر المنثور، ط دار الفكر، ج1، ص257.
(2) سورة الحمد: الآية 7.
(3) تفسير وكيع، فضائل القرآن لأبي عبيد، سُنن سعيد بن منصور، تفسير عبد بن حميد، تفسير ابن المنذر، المصاحف لأبي بكر بن أبي داود، المصاحف لابن الانباري.
(4) الدرّ المنثور، ط دار الفكر، ج1، ص40.

وأورد روايات من أربعة مصادر[1] أنّ **عبد الله بن الزبير كان يقرأها على هذا النحو في الصلاة**[2].

وكما أشرنا لدى بحثنا في كتاب التفسير **للبخاري** فإنّ قراءات كهذه لا اعتبار لها ولا يمكن اتّباعها.

البرهان في تفسير القرآن

ويدعى هذا التفسير أحياناً بـ«تفسير البرهان» للاختصار، وكان في ستّة أجزاء، كما طُبع في مجلّدين أيضاً وعدد صفحاته 1148 صفحة[3] وفي أربعة مجلّدات وبلغ عدد صفحاته 1983 صفحة[4]، وقد طُبع حديثاً في مطابع مؤسّسة الأعلمي في بيروت في ثمانية مجلّدات، وبلغ عدد صفحاته 4448 صفحة، ومن خصائص هذه الطبعة ذكر مصادر الروايات في ذيل الصفحات.

وهذا التفسير من التفاسير الروائيّة المحضة التي تكتفي بذكر

---

(1) فضائل القرآن لأبي عبيد، تفسير عبد بن حميد، المصاحف لابن أبي داود، المصاحف لابن الانباري.

(2) **الدرّ المنثور**، 41.

(3) قال عنه الشيخ آقا بزرك الطهراني: «كبير في ستة أجزاء، طبع في مجلّدين سنة 1302» **الذريعة**، ج3، ص93، رقم 294 .

ذكر محمّد بن ميرزا أكبر المجتهد العراقي في تعريف المؤلّف وتفسيره: «واعلم أن كتابه البرهان في تفسير القرآن ستّة أجزاء... طبع على الحجر لأوّل مرّة في مدينة طهران عاصمة إيران سنة 1295 هـ في مجلّدين يبلغ عدد صفحاتهما 1148 صحيفة». **البرهان في تفسير القرآن**، ج4، ص656.

(4) وفي الطبعة المؤلّفة من أربعة مجلّدات والتي في متناولها ينتهي الجزء الأوّل إلى الآية 63 من سورة النساء ص 387، والجزء الثاني من الآية 64 سورة النساء حتّى الآية 171 من سورة الأعراف (من صفحة 388 المجلّد الأوّل حتى ص45 من المجلّد الثاني).

الروايات في ذيل الآيات. وهو يُعدّ من الجوامع التفسيريّة للشيعة، ذلك أنّ مؤلّفه هو السيّد هاشم البحراني أحد أبرز علماء الشيعة المعروفين. ويبلغ عدد مصادر التفسير 54 مصدراً[1]، للشيعة إلى جانب بعض المصادر من أهل السنّة[2]، ويشتمل الكتاب على روايات ليست في متناول اليد[3]، وحتى قيل إنّ بعض رواياته ليست موجودة في «بحار الأنوار»[4]، ومعظم رواياته من طرق الشيعة، وأحياناً يورد روايات عن طرق أهل السنّة موافقة للروايات الواردة عن أهل البيت (ع) أو في فضائلهم ومناقبهم[5].

وهذا التفسير هو كسائر تفاسير الشيعة ينقل معظم رواياته عن النبي (ص) والأئمّة الميامين من آله (ع) مكتفياً بذلك ويختلف عن تفاسير أهل السنّة.

و«تفسير فرات الكوفي» أيضاً يهمل الروايات المنسوبة إلى الصحابة

---

(1) وذكرت أسماء هذه الكتب في الباب السادس عشر من مقدّمة التفسر. انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص30 ـ 31. ونقل من كتب أخرى لم يذكر في المقدّمة، ومثال ذلك «**كشف الغمّة**» لعلي بن عيسى الذي نقل الحديث الثاني في تفسير سورة الحمد منه، ج1، ص31.

(2) من قبيل: «**الكشاف**» و«**ربيع الأبرار**» للزمخشري وكتاب الموفّق بن أحمد». انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص31.

(3) من قبيل «**كتاب الزهد**» حسين سعيد الأهوازي، و«**بصائر الدرجات**» سعد بن عبد الله القمي و. . . .

(4) قال الميرزا عبد الله أفندي في تعريف التفسير: «وقد أخذها الروايات التفسيريّة من كتب عديدة بعضها غريب بل بعض منها ممّا لم يذكر في بحار الإسناد قدس سره (الأفندي الأصفهاني، الميرزا عبد الله، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**: ج5، ص301.

(5) قال المؤلّف في مطلع تفسيره: «وربما ذكرت التفسير من طريق الجمهور إذا كان موافقاً لرواية أهل البيت (ع)، أو كان في فضل أهل البيت (ع)، **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص4.

والتابعين، وذكر المؤلّف في مطلع تفسيره أنّه نادراً ما ينقل عن **ابن عبّاس** لأنّه كان تلميذاً **لأمير المؤمنين علي** (ع)[1]، وكذلك أشار إلى أنّه إذا لم يجد رواية صريحة مسندة إلى أهل البيت (ع) فإنّه ينقل ممّا وثّقه **علي بن إبراهيم** من الروايات لأنّها منسوبة إلى **الإمام الصادق** (ع)[2].

وقد ألّف هذا التفسير في القرن الحادي عشر الهجري في عهد **شاه سليمان بهادرخان الصفوي** وفرغ منه في سنة 1095 هـ[3].

ويجدر بالذكر أنّه يوجد تفسير آخر تحت عنوان «البرهان في تفسير القرآن» يعود تأليفه إلى القرن الخامس الهجري ألّفه **علي بن إبراهيم الحوفي** المتوفّى سنة 430 هـ، ويقع في عشرة مجلّدات.

والفاصلة الزمنيّة بين هذين التفسيرين ستّة قرون، ومؤلّف هذا التفسير من أهل مصر ومن أهل السنّة على ما يظهر[4]، كما يبدو أيضاً أنّه من التفاسير الاجتهاديّة الأدبيّة[5]، بينما تفسير «البرهان» **للبحراني** هو تفسير روائي محض[6].

---

(1) انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص4.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص4.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص4 وج4، ص551.

(4) لأن الكتاب معرّف في **كشف الظنون** الذي يعرّف بكتب أهل السنّة إلاّ أنه لم يذكر في «**الذريعة**» الذي يعرّف بكتب الشيعة.

(5) لأن حاج خليفة في تعريفه: ذكر فيه الإعراب والغريب والتفسير» **كشف الظنون**، ج1، ص241.

(6) للمزيد من الاطّلاع على ذلك التفسير، انظر: **كشف الظنون**، ج1، ص241، البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين من **كشف الظنون**، ج5، ص687.

المؤلّف

ومؤلّف التفسير بلا أدنى شك وريب هو **السيّد هاشم البحراني**، وقد ذكره العلاّمة المختصّ بعلم الرجال **آقا بزرك الطهراني** بأنّه **(البحراني)** علاّمة البحرين **السيّد هاشم بن السيّد سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني البحراني التوبلي الكتكاني** المتوفّى سنة 1107 هـ أو 1109هـ، وأنّ هذا الكتاب (البرهان في تفسير القرآن) هو بلا أدنى اختلاف من تأليفه[1].

ولد **البحراني** في كتكان توبل[2] في البحرين، وتوفّي سنة 1107 أو 1109 هـ في قرية «نعيم»، ونقل إلى توبل ليوارى الثرى في مسقط رأسه وقبره معروف هناك[3]. وقيل إنّه من أحفاد **الشريف المرتضى**، وأُورد نسبه في ظهر غلاف أحد كتبه إلى **السيد المرتضى**[4].

وقد وصفه معاصره **الشيخ الحرّ العاملي**[5] بالفاضل والعالم والماهر

---

(1) **الذريعة**، ج3، ص93.

(2) كتكان اسم قرية من قرى توبل في البحرين. انظر: الموسوي الخونساري، الميرزا محمّد باقر، **روضات الجنات**، ج8، ص18. والبحرين من دول جنوب غرب آسيا في منطقة الشرق الأوسط تبلغ مساحتها 622 كم2، وكان شاه عبّاس الأوّل قد ضمّها إلى إيران في سنة 1011 هـ وظلّت تحت السيطرة والنفوذ الإيراني 182 سنة ثمّ انفصلت. انظر: محجوب، محمود وفرامرز ياوري، گيتاشناسى كشورها: 78، ولذا فإنّ المؤلف عندما قام بتأليف الكتاب كان في زمن تعدّ البحرين فيه جزءاً من إيران، وبالتالي فإنه يعدّ من الآثار الإيرانيّة.

(3) انظر: **روضات الجنات**، ج8، ص181 ـ 182، **الكنى والألقاب**، ج3، ص88.

(4) انظر: **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج5، ص298.

(5) الشيخ الحر العاملي، محمّد، **أمل الآمل**، توفّي سنة 1104 هـ وكانت وفاة السيّد هاشم البحراني في سنة 1107 ه أو في سنة 1109 هـ.

المدقّق والفقيه الذي أحاط بالتفسير وعلوم العربيّة وعلم الرجال، وأشار إلى أنّ له تفسيراً كبيراً رآه وروى عنه[1]. كما وصفه **صاحب الحدائق** بالفاضل المحدّث الجامع المتتبّع للأخبار لم يسبقه في تتبّع الأخبار إلّا شيخنا **المجلسي** رحمه الله، وأنّ له مؤلّفات عديدة تدلّ على اطّلاعه لكننا لم نجد له كتاباً في الإفتاء والأحكام الشرعيّة، ولم يتكلّم في ترجيح قول على قول، فكتبه مجرّد جمع وتأليف فلم يرجح نظريّة على نظريّة، ولا يعلم في ما إذا كان ذلك من قصور في العلم من حيث الاستدلال أو بسبب ورع وتقوى[2].

غير أنّ **للبحراني** مؤلفاً موسوماً بـ«التنبيهات» أشار إليه **الميرزا عبد الله الأفندي**، وقال إنّه في الفقه وانّه كتاب كبير يشتمل على الاستدلالات في المسائل إلى آخر أبواب الفقه[3]، وهذا المؤلّف يكشف عن فقاهة الرجل وعن أنّه كان من أهل النظر والاستدلال أيضاً.

وقد ذكر **صاحب الجواهر** في معرض ردّه وتضعيفه لرأي من يقول بأنّ العدالة ملكة نفسانيّة، أنّه لا يمكن الحكم على عدالة شخص أبداً إلّا من كان مثل **المقدّس الأردبيلي والسيّد هاشم البحراني** على حسب ما نقل عنهم من حالاتهم[4]. وهذه الإشارة من صاحب الجواهر تعبّر عن اشتهار **البحراني** بالتقوى والورع.

وقد ذكر له **الميرزا عبدالله الأفندي** 75 مؤلّفاً وأكثرها في العلوم

---

(1) الحرّ العاملي، **أمل الآمل**، ج2، ص341، رقم 1049.

(2) البحراني، يوسف، **لؤلؤة البحرين**، ص 63.

(3) **رياض العلماء**، ج5، ص300، **الذريعة**، ج4، ص451، رقم 2011.

(4) **جواهر الكلام**، ج3، ص295.

الدينيّة[1]. وكما ذكر له أربعة تفاسير غير هذا التفسير هي: «نور الأنوار» و«الهادي وضياء النادي أو مصباح النادي» و«الهداية» و«اللوامع»[2]

بدوره ذكر المؤلّف في مطلع تفسيره هذا أنّه جمع في هذا الكتاب (البرهان) ما أورده في «تفسير الهادي» و«مصباح النادي» مع بعض الإضافات[3].

ومن مؤلّفاته المعروفة الأخرى «غاية المرام» الذي يشتمل على الروايات الشيعيّة والسنيّة في إثبات ولاية أمير المؤمنين علي (ع) وسائر الأئمّة الأطهار وفضائل أهل بيت النبيّ (ع)[4].

المدرسة التفسيرية

يبدو أنّ المؤلّف في هذا التفسير وفي سائر كتبه التفسيريّة الأخرى قد اكتفى بذكر الروايات ذات الصلة بالقرآن في ذيل الآيات، واجتنب أيّ شكل من أشكال الاجتهاد وإبداء وجهات النظر. وهذا المنهج في التفسير (الاكتفاء بذكر الروايات فقط) لا يحدّد لوحده مدرسته في التفسير بحيث يمكن القول إنّه من أتباع مدرسة التفسير الروائي المحض.

إذاً من الممكن أن يكون هدفه في هذا الكتاب وسائر كتبه الأخرى

---

(1) **رياض العلماء**، ج5، ص300 وفي نهاية المجلّد الرابع من تفسير **البرهان في تفسير القرآن**، 552 ـ 556 ورد ذكر أسماء 42 من مؤلّفاته.

(2) انظر: **الذريعة**، ج4، ص321، ضمن رقم 1347، **البرهان في تفسير القرآن**، ج4، ص555 ـ 556 ترجمة وحياة المؤلّف رقم 26، 35، 39، 43، وفي خصوص الهادي وضياء النادي. انظر: **الذريعة**، ص25، رقم 25، وفي خصوص نور الأنوار انظر: **الذريعة**، ج24، ص360، رقم 1945.

(3) **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص5.

(4) انظر: **الذريعة** ج7، ص101، **البرهان في تفسير القرآن**، ج4، ص554، رقم 25.

في التفسير جمع الروايات التفسيريّة ذات الصلة بالآيات، وهذا الهدف لا يتنافى مع رؤيته في التفسير الاجتهادي وصلاحيّة هذا المنهج التفسيري.

غير أنّ تصريحاته في مقدّمة التفسير هذا وإعلانه أنّه لم يجتهد من نفسه في تفسير وبيان أيّ معنى للآيات، وأنّه لم يبد رأيه الذاتي في ذلك، إنّما تدلّ بشكل واضح أو تولّد على الأقل ظنّاً قويّاً بأنّه يتبنّى المسلك الأخباري، وأنّه من مؤيّدي المدرسة التي تقول بالتفسير الروائي المحض. وفي ما يلي مقتطفات من بعض ما قاله في مقدّمة تفسيره البرهان نذكرها كشواهد على ما نذهب إليه:

قال **البحراني** في مطلع تفسيره بعد ذكره روايات تشير إلى أنّ **الأئمّة المعصومين** (ع) محيطون بكلّ معاني القرآن ما ظهر منها وما بطن، وأنّ غيرهم لا يمكن أن يدّعي ذلك، وأنّ كلّ شيء يجري حوله اختلاف فإنّ له في كتاب الله أصلاً ولكن عقول الناس تقصر عن نيله.

وقال في سبب تأليفه هذا التفسير:

«فقد رأيت عكوف أهل الزمان على تفسير من لم يروِ عن أهل العصمة (ع) الذي نزل التنزيل والتأويل في بيوتهم، وأوتوا من العلم ما لم يؤته غيرهم، بل كان يجب التوقّف حتّى يأتي تأويله عنهم لأنّ علم التنزيل والتأويل في أيديهم ممّا جاء عنهم (ع)، فهو النور والهدى، وما جاء عن غيرهم فهو الظلمة والعمى والعجب كلّ العجب من علماء علمَيْ المعاني والبيان حيث زعموا أنّ معرفة هذين العلمين يطلع على مكنون سرّ الله جلّ جلاله من تأويل القرآن قال بعض أئمّتهم ويل ثم ويل لمن تعاطى التفسير، وهو في هذين العلمين راجل وذلك أنّهم ذكروا أنّ العلمين مأخوذان من استقراء تراكيب كلام العرب البلغاء، باحثان عن

مقتضيات الأحوال والمقام كالحذف والإضمار والفصل والوصل والحقيقة والمجاز وغير ذلك، ولا ريب في أنّ محل ذلك من كتاب الله جلّ جلاله يحتاج معرفته إلى العلم به من أهل التنزيل والتأويل وهم أهل البيت (ع) الذين علّمهم الله سبحانه وتعالى، فلا ينبغي معرفة ذلك إلّا منهم ومن تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء، فماذ بعد الحق إلّا الضلال فأنّى تصرفون[1].

وهذا الكلام يشتمل على نقاط تؤكّد على أنّه من أتباع مدرسة التفسير الروائي المحض:

1 ـ أنّه يجب التوقّف في فهم معنى ومفاد القرآن وانتظار أن يأتي تأويله من لدن المعصومين(ع).

2 ـ أنّ كلّ تفسير يأتي من غير المعصومين هو جهل وظلمات.

3 ـ لا ينبغي معرفة معاني القرآن إلّا عن طريق أهل البيت(ع)، حتّى كيفيّة الاستفادة من علم المعاني والبيان في فهم معاني القرآن ينبغي أن تعلمها منهم.

4 ـ أنّ من يتعاطى معرفة القرآن من غير المعصومين (ع) إنّما يركب متن عمياء ويخبط خبط عشواء تقوده نحو هاوية الهلاك والضياع.

ومن المحتمل أنّه يخاطب في كلامه أولئك الذين يعدّون أنفسهم في غنىً عن **الأئمّة المعصومين** لدى تفسيرهم القرآن الكريم، فهم يظنّون أنّه من دون الاستعانة بالأئمّة الأطهار وما أثر عنهم في بيان معاني القرآن، قادرون على تأويل الآيات القرآنيّة، والكشف عن جميع المعارف

---

(1) البرهان في تفسير القرآن، ج1، ص3 ـ 4.

الإلهية، ولذا فهو يخطّئهم في ظنّهم هذا ويخطّئ طريقتهم في التفسير، وليس في معرض النفي الكامل لمطلق التفسير عن غير طريق الروايات.

ولكن نظراً لعدم ورود ووجود أيّ وجهة نظر أو رأي أو اجتهاد في أيّ من كتب **البحراني** التفسيريّة فإنّ احتمال عدم كونه روائياً محضاً في منهجه التفسيري يبقى ضعيفاً بل منتفياً، إذ لا مجال في التردّد في تصنيفه ضمن أتباع مدرسة التفسير الروائي المحض.

وقد أشار **صاحب الحدائق** إلى أن كتبه هي مجرّد جمع وتأليف، وأنّه لم يعثر له على كتاب فيه فتوى حتّى في المسائل الجزئيّة وأنّه لم يجد في أيّ من كتبه أنّه رجح قولاً على قول ورأياً على رأي[1] أو أبدى رأياً.

وعلى الرغم من أنّ هذا التعميم محلّ إشكال[2] إلّا أنّه يعبّر عن واقع أن معظم كتبه تخلو من أيّ اجتهاد واستدلال، وهذا ما يعزّز كونه أحد رموز المنهج التفسيري الروائيّ المحض.

وعلى أيّة حال، إذا كانت مدرسته التفسيريّة روائيّة محضة ـ إذا لم يكن الأمر مفروغاً منه فإنّ نسبة الظن عالية جداً ـ فالنقد الذي أوردناه على هذه المدرسة ينسحب عليه، ولا حاجة لإعادة ما ذكرناه في هذا المضمار.

---

(1) **لؤلؤة البحرين**، ص63.

(2) لأن كتاباً اسمه «التنبيهات» يشتمل على استدلالات في مسائل فقهيّة الى آخر أبواب الفقه، وهذا الكتاب معدود ضمن مؤلّفاته. انظر: **رياض العلماء**، ج5، ص300، **الذريعة**، ج4، ص451، رقم 2011 .

محتوى التفسير

جلّ هذا التفسير يتألّف ممّا جمعه **البحراني** من الروايات، ولم يرد من المؤلّف إلّا ما ورد في مقدّمته في بيان سبب التأليف والعناوين التي ذكرها لأبواب الكتاب الستّة عشر والأبواب الأربعة للخاتمة، وأحياناً لمجموعة من الروايات. كما وأورد مقدّمة تفسير **القمّي** والآراء التفسيريّة **لعلي بن إبراهيم** في تفسيره لأنّه يعدّها منسوبة إلى **الإمام الصادق** (ع).

وهو نقل في مطلع تفسيره مقدمة تشتمل على ستّة عشر باباً تضمّ ما يناهز الـ«212» رواية، حيث ذُكر عدد من تلك الأبواب في بيان فضيلة العالم والمتعلّم وفضيلة القرآن، وذُكر «حديث الثقلين» ومعناه وعدد من الأبواب في بيان خصائص القرآن الكريم من قبيل أنّ القرآن يشتمل على كلّ ما يحتاجه البشر من العلم، وأن له ظاهراً وباطناً وعاماً وخاصّاً، وأنّه يشتمل على المُحكَم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، وأنّه نزل على نحو: «إيّاك أعني واسمعي يا جارة».

وثمة عدد آخر من الأبواب في الاشارة إلى علم **النبيّ** (ص) والأئمّة من آله (ع) بتأويل القرآن الكريم وظاهره وباطنه وناسخه ومنسوخه وعامّه وخاصّه. ومن عناوينه الأخرى «النهي عن تفسير القرآن بالرأي» و«النهي عن الجدال» و«أن كلّ رواية لا توافق القرآن فهي مردودة».

كما أورد في الباب السادس عشر جميع المصادر والكتب التي نقل عنها روايات هذا التفسير[1].

وبعد ذكره لهذه الأبواب الستّة عشر أورد **البحراني** بشكل كامل

---

(1) انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص5 ـ 31.

مقدّمة تفسير **القمي**، وتلا ذلك ذكر الروايات ذات الصلة بالسور والآيات وتفسيرها.

فقد أورد «86» رواية لها علاقة بسورة الحمد، منها ثلاث وأربعون رواية في ثواب وفضيلة هذه السورة وفضيلة «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ»، وأربعون رواية في تفسير سائر آيات السورة.

ويشتمل هذا الكتاب على تفسير جميع سور القرآن الكريم، كما يحدّد في مطلع كلّ سورة ما إذا كانت مكيّة أم مدنيّة، ويذكر ضمن عدد من الروايات فضائل السورة وأحياناً خصائصها، وثمّ يورد في ذيل كلّ آية الروايات ذات الصلة بها.

وفي طبعته الجديدة رقّمت الروايات في ذيل كلّ آية، وقد ترد آيات في التفسير لا توجد في ذيلها روايات، وربما اكتفى بذكر رأي **علي بن إبراهيم**، ويبدو من ذلك أنّه لم يجد أيّة رواية مناسبة لها علاقة بتلك الآية.

وقد يصل عدد الروايات التي يذكرها في ذيل بعض الآيات إلى (64) رواية. فعلى سبيل المثال ما أورد في سورة البقرة حيث ذكر ثلاث روايات في مطلع السورة في بيان فضلها، وأورد في ذيل الآية الثانية رواية واحدة، وفي ذيل الآية الثالثة إحدى عشرة رواية، واكتفى بنقل رأي **علي بن إبراهيم** في ذيل الآية الرابعة، بينما لم يورد للآيات الأولى والخامسة والرابعة عشرة والثامنة عشرة والتاسعة عشرة من السورة البقرة أيّة رواية أو موضوع.

في حين أورد في ذيل آية التطهير (الآية 33 من سورة الأحزاب) 64 رواية.

وعلى هذا النحو، سار مؤلّف الكتاب وصولاً إلى الخاتمة حيث

أورد أربعة أبواب: **الباب الأوّل في فضل القرآن** وفيه رواية واحدة عن أصول الكافي[1]، **والباب الثاني في ردّ متشابه القرآن إلى تأويله** وفيه رواية واحدة أيضاً وهي طويلة نقلها من الاحتجاج **للطبرسي**[2]، **والباب الثالث** وهو في أن حديث أهل البيت (ع) صعب مستصعب وفيه خمس روايات نقلها عن **الكليني**[3]، **والباب الرابع في** وجوب التسليم أمام روايات أهل البيت (ع)، وفيه اثنتان وعشرون رواية عن **سعد بن عبد الله**، وثمان روايات عن **الكليني**، وروايتان عن **علي بن إبراهيم**[4].

وهو يورد روايات في ذيل آية أو آيات من سورة واحدة لها مضامين مختلفة. فعلى سبيل المثال، أورد القسم الأعظم من الروايات في تفسير «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» وسائر آيات سورة الحمد هو في بيان معاني المفردات[5]، أو تحديد مصاديقها[6]، وبيان مقصود الآيات[7].

---

(1) انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج4، ص546 ـ 547. جدير ذكره أن هذا الباب من حيث الترقيم هو الأوّل، ومن حيث الترتيب هو الثاني لأنه واقع بعد «باب في ردّ متشابه القرآن إلى تأويله».

(2) المصدر نفسه، ج4، ص532 ـ 564.

(3) المصدر نفسه، ص547.

(4) المصدر نفسه، ص548.

(5) في تفسير البسملة إشارات إلى معنى «الله» بـ«إله كلّ شيء» في الحديث الأوّل والثاني، وفي الحديث الثالث صرّح بأن «الله» مشتق من «إله»، وأشار في الحديث الرابع إلى تفسير «الله» بأنه «استولى ما دق وجل»، وفي الحديث الثامن: «الذي يتوجّه إليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء عن كلّ ما هو دونه وتقطع الأسباب من جميع من سواه»، وفي الحديث الأوّل والثاني في بيان معنى الرحمن الرحيم ان الرحمن هو لجميع الخلق والرحيم مختصّ بالمؤمنين.

(6) في تفسير سائر آيات سورة الحمد فسّر في الحديث السابع «المغضوب عليهم» بالنواصب، والضالّين باليهود والنصارى، وفي الختام قال: «كلّ من كفر باللّه فهو مغضوب عليه وضال عن سبيل الله».

(7) «تمام الشكر قول الرجل الحمد للّه ربّ العالمين»، «مالك يوم الدين: إقرار بالبعث والحساب والمجازاة وإيجاب ملك الآخرة له كإيجاب ملك الدنيا».

وعدد من الروايات في بيان كيفيّة قراءة الآيات من قبل الأئمّة الأطهار (ع)[1]. وعدد منها في بيان رموز حروف «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيم»[2]. وبعض منها يبيّن الاستفادة من نقاط كلاميّة وعقيديّة من الآيات[3]. وفي بعض آخر إشارة وبيان للدلالات الالتزاميّة في بعض الآيات[4]. والروايات التي أوردها ليس لها علاقة واضحة مع الآيات[5].

مناقشة ونقد

يعدّ هذا الكتاب مصدراً قيّماً للتفسير ذلك أنّه يشتمل على روايات تفسيريّة كثيرة جدّاً مبعثرة هنا وهناك في كتب الشيعة، فقام المؤلّف بجمعها وتبويبها بحيث يسهل الوصول إلى الروايات التفسيريّة في الموضوع المطلوب. ويمتاز هذا التفسير عن غيره من التفاسير الروائيّة الأخرى من قبيل «تفسير العياشي» و«التفسير المنسوب» إلى الإمام **الحسن العسكري** (ع) هو في اشتماله على مختلف الروايات وفي الموارد المبهمة فإنّه يمكن إزالة الغموض من خلال وجود روايات تساعد في توضيح ما غمض في بعض الروايات.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص47، حديث 7، ص51، الحديثان 30 ـ 32، ص 52، حديث 35.

(2) المصدر نفسه، ص44، الأحاديث 1 و2 و6 وص45، حديث 9.

(3) المصدر نفسه، ص51 ـ 52، حديث 33 وفي هذه الرواية بطلان عقيدة القدريّة في التفويض.

(4) في ص50، حديث 20 أن «رب العالمين» تدلّ على التوحيد المعرفي والمدلول الالتزامي إشارة إلى ربّ العالمين لأنّه الرب المطلق لكلّ العوالم ووجوده وعدم وجود غيره له ملازمة عقليّة.

(5) المصدر نفسه، ص47، الحديثان 5 و6.

وربما يصادف وجود رواية ذات مضمون منكر ولا يمكن قبوله إلّا أنّ بعض الروايات يمكنها تبرير ذلك المضمون أو تدلّ على بطلانه بشكل قطعي، ومثال ذلك ما ورد في ذيل الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾[1].

فقد جاء في «تفسير القمي» أنّ البعوضة هي إشارة إلى **علي** (ع)، وما فوقها إشارة إلى **الرسول** (ص)، وهذا مضمون منكر لا يمكن قبوله أو أنّه غامض مبهم على الأقل، إلّا أنّ التفسير (البرهان) وبعدما أورد هذه الرواية ذكر رواية أخرى منقولة من التفسير المنسوب إلى **الإمام الحسن العسكري** (ع) جاء فيها ما يفنّد تلك الرواية ثم يوضح ما غمض من الموضوع:

«. . . فقيل **للباقر** (ع) فإنّ بعض من ينتحل موالاتكم يزعم أنّ «البعوضة» **علي** (ع) وأن «ما فوقها» وهو الذباب **محمّد رسول الله** (ص)، **فقال الباقر**: سمع هؤلاء شيئاً لم يضعوه على وجهه إنّما كان رسول الله (ص) قاعداً ذات يوم هو و**علي** إذ سمع لقائل يقول ما شاء الله وشاء **محمّد**، وسمع آخر يقول: ما شاء الله وشاء **علي**، فقال رسول الله (ص): لا تقرنوا **محمّد وعلياً** باللّه (عزّ وجلّ) ولكن قولوا إن شاء الله ثمّ شاء **محمّداً** ثمّ شاء **علي** إنّ مشيئة الله هي القاهرة التي لا تساوى ولا تكافى ولا تدانى وما **محمّد** رسول الله في الله وفي قدرته إلّا كذبابة تطير في هذه المسالك الواسعة، وما **علي** في الله وفي قدرته إلّا كبعوضة في جملة هذه المسالك مع أنّ فضل الله على **محمّد وعليّ** هو الفضل الذي لا يفي به فضله على جميع خلقه من أوّل الدهر إلى آخره».

---

(1) سورة البقرة: الآية 26.

هذا ما قال رسول الله (ص) في ذكر الذباب والبعوضة في هذا المكان فلا يدخل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾[1].

ونلاحظ في هذه الرواية بياناً ورفعاً للإبهام في الرواية السابقة التي تتضمّن تفسيراً خاطئاً وتأويلاً غير صحيح، فبيّنت الرواية أعلاه منشأ الخطأ وأزالت الغموض.

وفي ذيل الآية الكريمة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ﴾[2]، نقل من «تفسير القمي» ومن «تفسير العيّاشي» رواية تشير إلى أنّ الأنبياء قد ظنّوا أنّهم قد كذبوا يعني أنّهم ظنّوا أنّ الشيطان قد جاءهم بصورة ملك، فأوحى لهم الأكاذيب. وبين ما ورد في الروايات وحول هذه الآية أورد هذه الرواية التي تكشف الغموض وتظهر بطلان ما ورد أعلاه.

«قال المأمون لأبي الحسن (علي بن موسى الرضا (ع)): فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا﴾؟ قال الرضا (ع): يقول الله : حتّى إذا استيئس الرسل من قومهم فظن قومهم إنّ الرسل قد كُذِبوا جاء الرسل أمرنا»[3]

ونلاحظ في هذه الرواية ما ينسجم مع عصمة الأنبياء وبيان الخطأ الرواية التي نقلها القمي والعيّاشي في تفسيريهما.

وامتياز هذا التفسير على التفاسير الروائيّة لأهل السنّة حتّى على

---

(1) **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص71 ـ 72.

(2) سورة يوسف: الآية 110.

(3) **البرهان في تفسير القرآن**، ج2، ص276.

التفاسير الجامعة من قبيل «الدرّ المنثور» هو أنّ هذا التفسير يروي عن أهل البيت النبي (ص)، وهم الأئمّة المعصومون (ع) والمفسّرون الحقيقيّون للقرآن الكريم، وببركة رواياتهم يمكن حلّ ما يكتنف بعض معاني المفردات من غموض وإبهام، وكذا من خلال رواياتهم (ع) يمكن الاستدلال على بطلان الإسرائيليّات التي نفذت إلى العديد من التفاسير، كما هو حال قصّة داود النبي (ع) مع أوريا الواردة في تفسير «الدرّ المنثور» للسيوطي وتفاسير أخرى[1].

إذ جاء في رواية أنّ الإمام علي بن موسى الرضا (ع) لمّا سمع بهذه القصّة قال: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون، لقد نسبتم نبيّاً من أنبياء الله (ع) إلى التهاون بصلاته حتّى إذا خرج في أثر الطير ثمّ بالفاحشة ثمّ بالقتل»[2].

وفي موضع آخر أورد عن الإمام الصادق (ع) رواية يستنكر فيها الإمام هذه القصّة في قيام النبي بإرسال أحد ضباطه إلى الحرب ليقتل حتّى يتزوّج بزوجته!![3].

وهو من خلال نقله هذه الروايات حكم على القصّة بالبطلان وأنها جزء من الأساطير والخرافات والإسرائيليّات والأباطيل، وامتياز هذا التفسير عن تفسير «نور الثقلين»، وهو أحد التفاسير الروائيّة الشيعيّة الجامعة يكمن في أمور عدة هي:

أوّلاً: أنّه أورد الآيات مرقّمة بشكل واضح جداً، ثمّ جاء بالروايات

---

(1) انظر: **الدرّ المنثور**، ط المرعشي، ج5، ص300 ـ 302، **جامع البيان**، ج23، ص93؛ الميبدي أبو الفضل رشيد الدين، **كشف الأسرار**، ج8، ص334 ـ 335.

(2) انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج3، ص44، ح2.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص45، سطر 16.

ذات الصلة مرقّمة هي الأخرى في تسلسل، وهذا ما نفتقده في تفسير «نور الثقلين» حيث جميع الروايات ذات الصلة بالسورة بعد نهايتها، ويمكن ومن خلال محتوى الروايات معرفة الآية ذات العلاقة بالرواية، ومن هنا فإنّ تشخيص وتمييز الروايات ذات الصلة بكلّ آية أسهل ممّا هو عليه الوضع في تفسير «نور الثقلين».

ثانياً: إنّ الروايات في «نور الثقلين» مقطّعة في حين أنّها في هذا التفسير غير مقطّعة، وفي الموارد التي يتحتّم فيها ملاحظة السياق لفهم المعنى والقصد من الرواية من غير الضروري مراجعة المصدر، بينما مراجعة المصدر في تفسير «نور الثقلين» ضروري ولازم.

ثالثاً: ورد ذكر السند في الروايات التي هي مسندة في المصدر في حين أسقط السند في الكثير من روايات «نور الثقلين»، وبالنتيجة فإنّ مراجعة المصدر للتحقّق من السند في هذا التفسير ليست ضروريّة على عكس ما هي في تفسير «نور الثقلين».

رابعاً: أنّ الكتاب (البرهان) ينقل رواياته من ثلاثين مصدراً لم يرد لها ذكر في تفسير «نور الثقلين»[1].

ومع كلّ ذلك ثمة عيوب ونواقص في هذا التفسير نشير إليها في ما يلي:

---

(1) ومن بين هذه المصادر: **بصائر الدرجات**، سعد بن عبد الله القمي، **الغيبة** للنعماني، **الأمالي** للمفيد، **الاختصاص** المنسوب للمفيد، كتاب سليم بن قيس الهلالي، كتاب ابن شاذان **الفضائل**، كتاب علي بن جعفر، **مجالس** الشيخ الطوسي **(الأمالي)**، **الخصائص** للسيّد المرتضى، **تفسير نهج البيان** للشيباني وغيره.

العيوب

1 ـ إنّ العديد من مصادر هذا الكتاب هي كتب روائيّة وحديثيّة معتبرة من قبيل «الكافي»، «التهذيب»، «الاستبصار»، «من لا يحضره الفقيه»، «الخصال»، «العيون»، «معاني الأخبار»، «كامل الزيارات» وغيرها.

كما أنّ نسبة هذه الكتب إلى مؤلّفيها هي قطعيّة وأكيدة إضافة إلى أنّ مؤلّفي هذه الكتب هم من فطاحل علماء الشيعة، وهم على منزلة كبيرة من الوثاقة، إلّا أنّ عدداً آخر من مصادر الكتاب لا يتمتّع بالاعتبار اللآزم، فعلى سبيل المثال مؤلّف جامع الأخبار مجهول[1]، كما أنّ استناد كتاب الاختصاص **للشيخ المفيد** أمر ما يزال يستدعي البحث[2]، وكذا الاعتبار الذي تتمتّع به روايات «مصباح الشريعة» المنسوب إلى **الإمام الصادق** (ع)[3]، وصحيفة الرضا المنسوبة إلى **الإمام الرضا** (ع)[4]، محل تأمّل، وهكذا بالنسبة إلى «استناد التفسير» المنسوب إلى **الإمام الحسن العسكري** (ع)، فهذا موضوع ما يزال

---

(1) قال الشيخ آقا بزرك الطهراني في **الذريعة**، ج5، ص33، رقم 151 في المؤلّف: «المشهور انتسابه إلى الشيخ الصدوق لكنّه ممّا لا أصل له، وقد اختلفت أقوال الأصحاب في تعيين مؤلّفه. نعم هو غير الصدوقِ جزماً كما ذكره شيخنا في «نفس الرحمن»، ثمّ فصّله في خاتمة **المستدرك**، ص366، وأنهى أطراف الترديد في المؤلف إلى سبعة». وقال المجلسي في **بحار الأنوار**، ج1، ص113: «أخطأ من نسبه إلى الصدوق بل يروي عن الصدوق بخمس وسائط، وقد يظنّ كونه تأليف مؤلّف مكارم الأخلاق، ويحتمل كونه لعلي بن سعد الخياط... ويظهر من بعض مواضع الكتاب أن اسم مؤلّفه محمّد بن محمّد الشعيري».

(2) انظر: **الذريعة**، ج1، ص358، رقم 1890.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص110، رقم 4167.

(4) المصدر نفسه، ج10، ص17، رقم 92.

مشكوكاً في صحّته، وما يزال يثير جدلاً واسعاً ويموج بالآراء المتضاربة[1].

وكتاب **الشيخ رجب البرسي** (مشارق الأنوار) الذي هو أحد مصادر هذا التفسير قال فيه **الشيخ الحرّ العاملي**: «وفي كتابه إفراط وربما نسب إلى الغلوّ»[2].

وقال فيه **العلاّمة المجلسي**: «لا اعتماد على ما تفرّد به لاشتماله على ما يوهم الخبط والخلط والارتفاع»[3].

غير أنّ المؤلّف لم يشر إلى ضعف هذه المصادر، وهو يروي عنها، بل إنّه أحياناً يروي بطريقة توحي بأنّ ما يرويه عن المعصوم صادر عنه بشكل قطعي، إذ نلاحظ رواياته تأتي بهذه الصيغة: «قال **الإمام أبو محمّد العسكري** (ع)» أو «قال **الإمام العسكري** (ع)» وأمثال ذلك ممّا ينقله عن التفسير المنسوب إلى **الإمام الحسن العسكري** (ع)[4].

وهو من الناحية الشكليّة أيضاً، لم يورد مصدر رواياته، واكتفى بذكر مؤلّف الكتاب الذي ينقل عنه، وينسحب هذا المنهج حتّى على المؤلّفين الذين لهم مؤلّفات متعدّدة[5]، وبالتالي فإنّ التعرف على مصدر

---

(1) أنظر هذه المدارسة في البحث الخاص بذلك.

(2) القمي، عباس، **هدية الأحباب**، ص838.

(3) **بحار الأنوار**، ج1، ص10، **الذريعة**، ج21، ص34، رقم 3826.

(4) انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص52، حديث 40 وص56، حديث 11 وص58، حديث 2 وص59، حديث 1، جدير ذكره أنّ البعض يسلب الاعتبار عن «تفسير القمي» و«الاحتجاج». انظر: **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج2، ص331.

(5) من قبيل الشيخ المفيد الذي له مؤلّفات عديدة كالإرشاد والأمالي والاختصاص، وابن بابويه والشيخ الطوسي والسيد الرضي والطبرسي والكليني. انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص30.

الرواية يصبح أمراً معقّداً. فعلى سبيل المثال، يروي مؤلّف التفسير عن عشرة كتب لابن بابويه هي: («من لا يحضره الفقيه»، «كمال الدين»، «معاني الاخبار»، «علل الشرايع»، «بشارات الشيعة»، «صفات الشيعة»، «التوحيد»، «عيون الأخبار»، «الخصال»، «ثواب الأعمال وعقاب الأعمال»)[1]. ومع ذلك يكتفي بذكر اسم ابن بابويه كمصدر للرواية[2].

2 ـ أنّ هذا التفسير وإن اشتمل على روايات شيعيّة كثيرة جدّاً، لكنه لا يشتمل على جميع الروايات التفسيريّة فتفسير، «نور الثقلين» مثلاً ينقل عن سبعة عشر كتاباً[3] لا يروي عنها هذا التفسير (البرهان).

فقد أورد «نور الثقلين» في تفسير سورة الحمد تسعين رواية، منها «44» في بيان فضل السورة وقراءتها و«46» رواية لها صلة ببيان معانيها، في حين أنّ ما ورد في (البرهان) حول هذه السورة هو «43» رواية 28 منها في بيان فضل السورة و15 رواية في بيان معانيها.

وفي خصوص سورة الحمد وردت في «نور الثقلين» 114 رواية، وفي «تفسير البرهان» 84 رواية منها 34 رواية في بيان ثواب وفضيلة فاتحة الكتاب و«بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ»، و12 رواية في بيان معاني وتفسير «البسملة»، و40 رواية في تفسير سائر آيات السورة الكريمة.

ونشير أيضاً إلى أنّه في «تفسير فرات بن إبراهيم» الذي يشتمل على روايات تفسيريّة لم يرد لها ذكر في هذا التفسير. فعلى سبيل المثال ما

---

(1) انظر: المصدر نفسه، العمود الثاني.

(2) المصدر نفسه، ص49، حديث 18 وص52، حديث 2، ص53 ـ 55، الأحاديث 3 ـ 9، ص58، حديث 1.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص421.

ورد في ذيل الآيتين (25 ـ 26) من سورة البقرة اللتين وردت حولهما روايتان عن **الإمام الباقر** (ع)[1] لم يرد ذكر لأيّ منهما في هذا التفسير (البرهان). وعلى هذا يجب ألّا نتصوّر أنّه يمكن الاطّلاع على جميع الروايات التفسيريّة من خلال مراجعتنا لهذا التفسير، أو أننا في غنىً عن مراجعة الكتب والمصادر التفسيريّة الأخرى.

3 ـ ومن العيوب الأخرى في هذا التفسير غياب التبويب الموضوعي للروايات، فقد أورد المؤلّف أربعين رواية في ذيل آيات سورة الحمد عدا آية «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ»، حيث يمكن تقسيمها وفقاً للمضمون إلى عدّة أقسام أو عدد من المجموعات، فالمجموعة الأولى (الروايات 7، 30، 31، 32، 35) في كيفيّة قراءة الآيات[2]. ومجموعة أخرى الرواية (1 ـ 2) في بيان حقيقة «الحمد لله ربّ العالمين» وأهميّتها، ومجموعة ثالثة وهي الروايات (9، 10، 12، 13، 16، 17) في بيان أوصاف وعدد العوالم (العالمين) التي خلقها الله سبحانه، في حين تطرقت مجموعة الروايات (3، 4، 21، 22، 23، 25، 34، 38 و39) إلى مصاديق الصراط المستقيم[3]، وتعرّضت الروايات (7، 26، 27، 28، 36، 37، 40) إلى بيان مصاديق «الذين أنعمت عليهم»، «المغضوب عليهم»

---

(1) انظر: **تفسير فرات الكوفي**، 53، حديث 12، ص54، حديث 13.

(2) رواية 7 في بيان قراءة «صراط الذين أنعمت عليهم... ولا الضالين»، والروايات (30 ـ 32) في بيان قراءة «مالك يوم الدين»، والرواية (35) في بيان قراءة «اهدنا الصراط المستقيم».

(3) الروايات 423، 22 و34 اعتبرت أنّ الصراط المستقيم هو أمير المؤمنين (ع)، الرواية (21) أشارت إلى وجود صراط في الدنيا وصراط في الآخرة وصراط الدنيا هو الإمام المفترض الطاعة، الرواية (25) فسّرت الصراط المستقيم بالأئمّة الأطهار «نحن الصراط المستقيم»، الرواية (38) اعتبرت الصراط المستقيم حب محمّد وآله عليهم السلام وكذا الرواية (39).

و«الضالّين»[1]. ومن خلال عدم التسلسل المتوالي في أرقام الروايات نستكشف غياب التنظيم والتبويب الموضوعي فيها انطلاقاً من وحدة المضمون والمحتوى والموضوع.

4 ـ أنّ هذا التفسير يشوبه الضعف من خلال اشتماله على الروايات الضعيفة والروايات التي لا تنسجم مع عصمة الأنبياء[2] والأوصياء[3] التي تدلّ على القراءات الشاذّة[4]، ونسخ التلاوة[5]، ووجود حالة من التحريف في النصّ القرآني (نقص في الآية)[6]، أو تغيير حرف أو كلمة[7]، ونقله روايات يستعصي فهمها[8] من دون وجود أيّ توضيح ـ وهذا عيب يشترك فيه غالب التفاسير ـ حيث هذا التفسير لا يشكل استثناءً من هذه الظاهرة العامة[9].

تفسير نور الثقلين

هو أحد التفاسير الروائيّة الجامعة لدى الشيعة والذي يشتمل على

---

(1) الرواية 7 «المغضوب عليهم» هم النواصب، و«الضالين» اليهود والنصارى، و«الذين أنعمت عليهم» هم شيعة علي (ع).

(2) انظر: **البرهان في تفسير القرآن**، ج2، ص276 ذيل الآية 110 من سورة يوسف الأحاديث 1، 3، 4/ 43 و44، ذيل الآية 20 سورة صاد حديث 2، 2/ 252 حديث 39، ص246، حديث5.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص70 ذيل الآيتان 26 ـ 27 من سورة البقرة، حديث 1.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص/ 47، حديث 7.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص140 ذيل الآيتان (106 ـ 107) من سورة البقرة حديث 1.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص140، ذيل الآية 107 البقرة، حديث 4.

(7) المصدر نفسه، حديث 3 و30/ 177، ذيل الآية 74 سورة الفرقان، حديث 1.

(8) المصدر نفسه، ج1، ص47، حديث 4 وص53 ذيل الآية 2 البقرة، حديث 1.

(9) مع هذا الفرق وهو ذكره الروايات التي توضح الغامض في الروايات أو التي تدلّل على بطلان بعض ما يرد من أمور لا تنسجم مع القرآن أو العقل.
المصدر نفسه، ج1، ص70 ـ 71 ذيل الآيتين 26 ـ 27 البقرة، حديث 2.

روايات تفسير جمعها المؤلّف من «43» مصدراً[1] في الرواية، التفسير، التاريخ، الرجال وعلم الكتاب، وكلّها من كتب الشيعة الإماميّة.

والروايات التي جمعها تشتمل على تفسير جميع سور القرآن مع الإشارة إلى أنّ الروايات التي تشخّص كلّ سورة لا تشتمل على تفسير جميع الآيات في تلك السورة. ويشتمل التفسير على ما يناهز 13416 حديثاً[2]، وقد طبع في أربعة مجلّدات في عام 1384 هـ، ثم طبع في خمسة مجلّدات[3] ثمّ أعيدت هذه الطبعة في سنة 1412 هـ وهي مورد البحث والدراسة.

المؤلّف

لا خلاف في أنّ مؤلّف الكتاب هو **عبد علي بن جمعة العروسي**[4] **الحويزي**[5] **الشيرازي** المتوفّى سنة 1112 هـ.

---

(1) من قبيل **الأمالي** للشيخ الطوسي، **الإرشاد** للمفيد **والاحتجاج** للطبرسي، **الاستغاثة** لعلي ابن أحمد الكوفي العلوي، **الإهليلجة** المنسوب إلى الإمام الصادق (ع). وقد قال المؤلّف في مقدّمة كتابه: «وإذا رأى الناظر في هذا الكتاب نقلاً عن تفسير علي بن إبراهيم أو مجمع البيان ولم يره في مثل موضع نقلته إليه منهما، فليعلم أني نقلته من غير ذلك الموضع لأنّهما قدّس الله سرّهما كثير ما ينقلان الحديث مشتملاً على الإشارة إلى عدّة آيات عند أحدهما ويخلّيان منه ومن بعضه ما عداها، وربما رأيت بعض الأخبار في موضع رأيت ذكره في غيره أنسب بالمقام وأطلق لظاهر الكلام. **نور الثقلين**، 1/ 2 و3.

(2) ليست جميع الأحاديث تفسيريّة طبعاً ومثالاً على ذلك ما أورده في تفسير سورة لقمان ونقله لحكم الرسول صلى الله عليه وآله والإمام علي (ع) بعد نقله حكم لقمان الحكيم **نور الثقلين**، ج4، ص208 ـ 212 الحديثان 77 ـ 78.

(3) **الذريعة**، ج24، ص365.

(4) العروس اسم مكان في المدينة «**منتهى الإرب**»، ج2، ص815.

(5) الحويزة قصبة أو مدينة صغيرة من مدن إقليم خوزستان أو ريف كبير في ضواحي البصرة «**منتهى الإرب**»، ج1، ص287 وهي الآن تدعى هويزه، وتكتب هكذا وتقع بالقرب من مدينة سوسنگرد.

وقد نسب **العلاّمة الشيخ آقا بزرك الطهراني** العالم بالمؤلّفات والكتب الإماميّة هذا الكتاب إلى مؤلّفه بشكل جازم، وأنّه لا شبهة أبداً في أنّ هذا التفسير هو من تأليف **الحويزي** مشيراً إلى أنَّه من معاصري **الشيخ الحرّ العاملي** ومتأخّر عن **الشيخ البهائي والمحدّث الجزائري**[1].

وقد وصفه معاصره **الحرّ العاملي** بالعالم الفاضل، والفقيه المحدّث، والثقة الورع، والشاعر الأديب، وجامع العلوم والفنون، وأثنى على تفسيره الذي يقع في أربعة مجلّدات وجمع فيه أحاديث النبي الأكرم (ص) والأئمّة الأطهار من أهل بيته (ع)، ولم ينقل عن غيرهم في تفسير القرآن الكريم، وأشار إلى أنّه رأى كتابه هذا بخطّه وطلب نسخة منه[2].

مدرسته التفسيريّة

لا توجد نظريّة صريحة عن المؤلّف في كيفيّة تفسير القرآن الكريم، فهو لم يشر من قريب أو بعيد إلى ما يتوجّب القيام به في عمليّة التفسير، إلّا أنّنا نستشف من خلال اكتفائه بنقل الروايات التفسيريّة ذات الصلة ببيان معاني الآيات، وحصر ذلك بالمعصومين[3] وإعراضه عن غيرهم[4]، بأنّه أتباع وأنصار التفسير الروائي المحض، ومن هنا أثنى على تفسير **الشيخ الحرّ العاملي** الذي يعد من رموز هذه المدرسة في التفسير[5].

---

(1) **الذريعة**، ج24، ص365.

(2) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، **أمل الآمل**، ج2، ص154، رقم 449.

(3) انظر: **نور الثقلين**، ج2، ص405 ـ 407.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص3.

(5) انظر: **أمل الآمل**، ج2، ص154، رقم 449.

إلّا أنّه من الإنصاف القول إنّ هذا المنهج لا يدلّ بشكل قاطع على أنّ مؤلّف «نور الثقلين» من أنصار مدرسة التفسير الروائي المحض، إذ إنّه من الممكن أنّ يرى المؤلّف جواز بذل الجهد والاجتهاد في فهم مقاصد الآيات القرآنيّة، وأنّه أراد من خلال تفسيره «نور الثقلَين» أن يجمع على نحو ما شتات الروايات التفسيريّة الواردة عن المفسّرين الحقيقيّين لكي ييسّر عمليّة التفسير من خلال الاستعانة بالروايات والنصوص التفسيريّة.

ويجدر القول إنّ ما يستفاد من منهجه في هذا التفسير هو أنّ للروايات دوراً مؤثّراً في تفسير القرآن الكريم، وأنّ الاستعانة بها في فهم معاني ومقاصد الآيات أمر لازم وضروريّ، وهذه الرؤية غالبة على المفسّرين الذين يتبنّون مدرسة اجتهاديّة في التفسير. وربما يُستفاد من مقدمته الوجيزة في أنّ مدرسته في التفسير هي اجتهاديّة روائيّة فهو يقول: «إني لمّا رأيت خدمة كتاب الله والمقتبسين من أنوار وحي الله ، سلكوا مسالك مختلفة، فمنهم من اقتصر على ذكر عربيّته ومعاني ألفاظه، ومنهم من اقتصر على بيان التراكيب النحويّة، ومنهم من اقتصر على استخراج المسائل الصرفيّة، ومنهم من استفرغ وسعه في ما يتعلّق بالإعراب والتصريف، ومنهم من استكثر من علم اللغة واشتقاق الألفاظ، ومنهم من صرف همّته إلى ما يتعلّق بالمعاني الكلاميّة، ومنهم من قرن بين الكتاب المبين شيئاً من آثار أهل الذكر المنتجبين ما يكون مبدياً بشموس بعض التنزيل، وكاشفاً عن أسرار بعض التأويل. وأما ما نقلت ممّا ظاهره يخالف إجماع الطائفة المحقّة فلم أقصد به بيان اعتقاد ولا عمل وإنّما أوردته ليعلم الناظر المطّلع كيف نُقل وعمّن نُقل ليطلب

له من التوجيه ما يخرج من ذلك مع أني لم أخل موضعاً من تلك المواضع عن نقل ما يضاده ويكون عليه المعوّل في الكشف والإبداء»[1].

ومن هنا، يبدو جليّاً أنّه لم يخطّئ ما قام به المفسّرون الآخرون بل أنّه يعتبر عملهم بُعداً من أبعاد التفسير وجانباً من جوانبه، ويرى في عمله أنّه تجميع للروايات التفسيريّة وخطوة أخرى لتفسير وتوضيح لظاهر الآيات وبيان لأسرار التأويل، ولهذا فقد أورد الروايات التي تخالف الإجماع ولهذا فهو لا يُعدّ من أتباع مدرسة التفسير الروائي المحض، ولا يُستبعد أن تكون مدرسته في التفسير اجتهاديّة روائيّة إلّا أنّ التوفيق لم يحالفه في تأليف تفسير يطابق هذه المدرسة التفسيريّة.

محتوى التفسير

لا يشتمل الكتاب التفسيريّ «نور الثقلين» على شيء سوى الروايات عدا ما ورد في مقدّمته الموجزة وبعض ما نقله عن المفسّرين وهو قليل جدّاً[2]، وتوضيحات قليلة لبعض الأحاديث[3]، والروايات الواردة كما أشرنا هي عن المعصومين فقط.

ولا بد من الإشارة إلى أنّه في مطلع كلّ سورة، ومن دون الإشارة إلى كون هذه السورة مكيّة أو مدنيّة، يبدأ المؤلّف بذكر الأحاديث في فضل هذه السورة وخصائصها ثمّ يورد الأحاديث بشكل يؤثّر على فهم السورة والصلة التي تربط بين الرواية والآية. فعلى سبيل المثال أورد

(1) انظر: **نور الثقلين**، ج1، ص2.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص405 ـ 407.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص3.

خمسة أحاديث في تفسير سورة الحمد في بيان آثار قراءتها من قبيل تسكين الآلام وشفاء المرضى عندما تقرأ على المريض سبع مرّات أو سبعين مرّة[1].

كذلك أورد خمسة أحاديث في خصائص هذه السورة مثل تقطيع الإسم الأعظم فيها[2]، ورنّة ابليس يوم نزولها[3]، أو أنّاكانت كنزاً من كنوز العرش[4] أو أن نصفاً منها لله ونصفاً للإنسان «فنصفها لي ونصفها لعبدي»[5].

كما أورد «45» حديثاً في فضل «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ»، و«59» حديثاً في بيان معاني سائر الآيات فيها. وإذا لم يكن لبعض الآيات من روايات أو لم يجد لها أحاديث فإنّه يمرّ من أمامها من دون الإشارة إليها، ومثالاً على ذلك أنّه في سورة البقرة يورد ثلاثة أحاديث في فضلها وستّة أحاديث في شأن نزول الآية الأولى ثمّ يعبر إلى الآية، الثانية والثالثة من دون ذكر لحديث، فيورد حديثين حول الآية الرابعة والخامسة في ذيل الآية السادسة.

وتختلف مضامين الأحاديث التي يوردها، فبعضها يتحدث عن عدد آيات السورة كما هو الحال في الحديث الوارد عن **الإمام الصادق** (ع) وقوله: «الحمد سبع آيات»[6]، وبعض الأحاديث في بيان مصاديق

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص3 ـ 4 الأحاديث 1، 4، 6، 7 .
(2) المصدر نفسه، ص3، حديث 2.
(3) المصدر نفسه، ص4، حديث 3.
(4) المصدر نفسه، ص4، حديث 5.
(5) المصدر نفسه، ص4، حديث 9.
(6) المصدر نفسه، ص9، حديث 36.

مختلفة لعنوان مطلق من قبيل تفسير «الغيب» في الآية الكريمة «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»، فقد فسّر المفردة بالبعث والنشور والوعد والوعيد في حديث[1]، وبوجود إمام العصر المهدي في حديث آخر[2].

وفسّر «حبل الله» في الآية ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾[3] بالوجود المقدّس للإمام أمير المؤمنين (ع) في حديث[4]، وبآل محمّد (ع) في حديث آخر[5].

وبعض الروايات أيضاً في بيان متعلّق الآية من قبيل الرواية المتعلّقة بالآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾[6] قال: «**يعني في ولايتك يا علي**»[7].

وبعض الروايات في بيان المعاني والاستخدامات المختلفة للمفردة القرآنيّة من قبيل الرواية التي تشير إلى خمسة استخدامات لمفردة «كفر» في كتاب الله عزّ وجلّ في خمسة أوجه[8].

وبعض الروايات في بيان اشتقاق كلمة في القرآن الكريم مثل الحديث الذي يشير إلى اشتقاق لفظ الجلالة «الله» من «أله»[9].

وبعض الروايات في بيان معنى وقصد كلمة ما مثل الرواية التي ورد

---

(1) انظر: **نور الثقلين**، ص31، حديث 10.
(2) المصدر نفسه، ص31، حديث 11 و12.
(3) سورة آل عمران: الآية 103.
(4) **نور الثقلين**، ج1، ص377، حديث 303.
(5) المصدر نفسه، ص377، حديث 304 و305.
(6) سورة المائدة: الآية 67.
(7) **نور الثقلين**، ج1، ص654، حديث 296.
(8) المصدر نفسه، ص32، حديث 14.
(9) المصدر نفسه، ص11، حديث 44.

في أن لفظ الجلالة «الله» يعني «استولى على ما دقّ وجلّ»[1] ومضامين أخرى أيضاً[2] لا ضرورة لاستقصائها.

التقييم

يعدّ هذا الكتاب مصدراً قيّماً للتفسير؛ إذ يمكن من خلاله الاطّلاع على عدد كبير من الروايات التفسيريّة ولشموليته وجامعيّته، فقد أصبح موضع اهتمام الباحثين والمحقّقين، فقد عدّه **العلاّمة الطباطبائي** الذي هو أحد كبار المفسّرين أفضل مجموعة روائيّة في التفسير، وأكّد على أهمّيته كمصدر أساسي إذ إنّ مؤلّفه قام بجمع شتات الروايات والأحاديث التفسيريّة الواردة عن أهل البيت (ع) عدا كمّ ضئيل، وقد رتّبها وضبطها وأشار إلى مصادرها وهذا عمل جيّد[3].

وعلى الرغم من أنّ الكتاب لا يعدّ التفسير الروائي الجامع الوحيد لدى الشيعة إلّا أنّ التفاسير الروائيّة الأخرى ليست في غنىً عن هذا الكتاب لأنّ بعضها من قبيل «تفسير العيّاشي» و«تفسير فرات الكوفي» و. . . ليست تفاسير جامعة، كما أنّ «تفسير البرهان» وهو من التفاسير الجامعة لكنه لا يرقى إلى جامعيّة «نور الثقلين» الذي هو، **أولاً**، يروي عن سبعة عشر مصدراً لم ينقل عنها «البرهان» من قبيل؛ «نهج البلاغة»، «غوالي اللآلي»، «الخرائج والجرائح»، «سعد السعود»، «الإهليلجة» وغيرها. **وثانياً** إنّه أورد في ذيل بعض السور والآيات عدداً من الأحاديث

---

(1) انظر: **نور الثقلين**، ص12، حديث 48، وانظر أيضاً: ص406، حديث 419.

(2) من قبيل بيان الأحكام مع الاستناد إلى الآية. أنظر: ج1، ص593، حدى 47 كيفيّة كتابة «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ». انظر: ج1، ص7، حديث 17. النهي عن ترك «بسم الله الرحمن الرحيم» انظر: ج1، ص6، حديث 15.

(3) **نور الثقلين**، ج1، مقدّمة الكتاب، ص ب وج.

أكثر من «البرهان»، فعلى سبيل المثال أورد في تفسير سورة الإخلاص 90 حديثاً، بينما أورد «البرهان» 43 حديثاً، **وثالثاً** إنّ «نور الثقلين» عندما يورد حديثاً يذكر مصدره ولا يكتفي بذكر اسم المؤلّف كما هو الحال في «البرهان»، وبالتالي فإنّ منهج الأول يجعل من الوصول إلى مصادر الروايات أكثر يسراً ممّا هو عليه الحال في الثاني.

ويلاحظ في هذا التفاسير، كما هو الحال في التفاسير الروائيّة الأخرى، بعض الروايات التي لا يمكن قبول ظاهرها كتلك التي لا تنسجم مع عصمة الأنبياء[1] ومنزلة أئمّة الهدى عليهم السلام[2]، والتي تشتمل على حالة من الدلالة في وجود تحريف وتغيير في بعض مفردات القرآن وكلماته[3]، إلّا أنّه ونظراً لما ذكره المؤلّف في مطلع كتابه في أنّه لم يورد الروايات التي تخالف ما أجمعت عليه الطائفة لبيان اعتقاد أو عمل[4]، يتّضح أنّ المؤلّف لا يثق بهذه الروايات وأنّه أوردها لكي يطّلع عليها الباحث ويوجد الجواب والردّ ليس أكثر.

العيوب

ويمكن الإشارة إلى بعض العيوب في هذا التفسير وهي كما يلي:

1 ـ أنّه ليس جامعاً لكلّ الروايات التفسيريّة، والشاهد على ذلك أنّ

(1) انظر: **نور الثقلين**، ج2، ص419 ـ 421، الأحاديث 43 ـ 47 وحديث 52.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص115، حديث 312.

(3) المصدر نفسه، ص45، حديث 46.

(4) «وأما ما نقلت ممّا ظاهره يخالف إجماع الطائفة المحقّة فلم أقصد به بيان اعتقاد ولا عمل وإنما أوردته ليعلم الناظر المطّلع كيف نقل وعمّن نقل ليطلب له التوجيه ما يخرجه من ذلك مع أني لم أخل موضعاً من تلك المواضع عن نقل ما يضاده ويكون عليه المعول في الكشف والإبداء». **نور الثقلين**، ج1، ص2.

«تفسير البرهان» ينقل عن ثلاثين مصدراً من قبيل «كامل الزيارات»، «الغيبة» للنعماني، «الأمالي» للمفيد و... لم ينقل عنها[1]، وفي بعض الموارد ذكر «البرهان» أحاديث وروايات في ذيل السورة أكثر من «نور الثقلين»[2]. في «تفسير فرات الكوفي» وردت روايات لم يرد لها ذكر في «نور الثقلين»[3].

2 ـ حذف السند للاختصار في بعض الموارد[4] الأمر الذي يستلزم من أجل التفحّص في مسألة السند الرجوع إلى المصادر الأصليّة.

3 ـ أنّه استخدم أسلوب تقطيع بعض الروايات والاكتفاء ببعض أجزائها الأمر الذي يدفع بالباحث للرجوع إلى المصدر الأصليّ خاصّة عندما يكون للسياق الموجود في الرواية تأثير في فهم مقاصدها.

4 ـ أنّه لم يقم بإبراز الآية التي يورد الروايات في تفسيرها، كما هو الحال في «البرهان» الأمر الذي يحتّم على الباحث الاطلاع على الروايات ذات الصلة بالآية، ذلك أن اكتشاف هذه الصلة سيكون فقط من خلال مطالعة الرواية والتدقيق في نصّها، على أنّ

---

(1) انظر: هذه الدراسة الفصل الخاص بتفسير البرهان.

(2) على سبيل المثال ما ورد في تفسير البرهان في ذيل الآيات 15 ـ 17 من سورة آل عمران، حيث وردت عشرة أحاديث فيما وردت في نور الثقلين ستة أحاديث، وفي ذيل الآية (2) من سورة النساء حيث أورد البرهان خمسة أحاديث فيما أورد نور الثقلين حديثين فقط.

(3) على سبيل المثال الآية 25 من سورة البقرة ورد في تفسير فرات حديثان لم يرد لهما ذكر في نور الثقلين. وفي الآية (26) من سورة البقرة أيضاً ورد في تفسير فرات حديث غير موجود في نور الثقلين. (انظر: تفسير فرات الكوفي، 54، حديث 13).

(4) انظر: نور الثقلين، ج2، ص15، الأحاديث 45 ـ 48، ج2، ص239، الحديث 227 وما بعده.

الفهرست الكامل يسدّ الخلل الحاصل في ذلك لأنّه يمكن من خلاله الاطّلاع الروايات ذات الصلة بكلّ آية من آيات القرآن.

5 ـ لم يتم التطرّق إلى ما تتمتّع به مصادر هذا التفسير ومستوى اعتبارها خاصّة وأنّ بعضها لم يتمّ إثبات نسبته إلى مؤلّفه.

فعلى سبيل المثال، إنَّ مقتل «**أبي مخنف**» هو من مصادر «نور الثقلين»، ولم يثبت حتّى الآن نسبة هذا المقتل إلى مؤلّفه بل إنّ بعضهم جزم بعدم نسبته (المقتل) إلى **أبي مخنف**[1] إلّا أنّنا نلاحظ «نور الثقلين» يروي عنه من دون الإشارة إلى هذه المسألة[2].

---

(1) انظر: القمي، عبّاس، **هدية الأحباب**، ص44.

(2) انظر: ما ورد في المجلّد الثاني من تفسير **نور الثقلين**، ص160، حديث 120.

الفصل الثاني

المدرسة الباطنيّة المحضة وتفاسيرها(*)

المدرسة الباطنيّة المحضة

إنّ المقصود من المدرسة الباطنيّة المحضة في تفسير القرآن هو نظريّة البعض ممّن يقول بأنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، وأنّ المراد منه هو باطنه فقط. ومن هذا المنظار، فإنّ ما يبدو للفهم من ظاهر القرآن ليس هو مراد الله حقيقةً، ولا يصلح حجّةً يمكن الاعتماد عليها أو الاستدلال بها، بل يجب السعي لاستكشاف باطنه، إذ التفسير الصحيح للقرآن ينحصر في تبيين باطنه فقط. ولا شكّ في اشتمال القرآن على باطن؛ إذ الروايات المتواترة في الكتب الروائيّة والتفسيريّة ـ الشيعيّة والسنّيّة ـ تدلّ عليه[1].

بل إنّ بعض المفسّرين، مثل الميبدي في كشف الأسرار،

(*) بهذا الفصل يبدأ الجزء الثاني من الكتاب بحسب طبعته الفارسية؛ وتجدر الإشارة إلى أن مترجم هذا الجزء هو المترجم.

(1) انظر: البابائي، علي أكبر، **باطن القرآن الكريم**، مجلّة معرفت بالفارسيّة، العدد 26، ص 7، 16.

والنيشابوري في غرائب القرآن، **والآلوسي** في روح المعاني لم يكتفوا بتفسير ظاهر القرآن، وإنّما ذكروا المعاني الباطنيّة والرمزيّة لآياته؛ كما أنّ بعضاً آخر ـ رغم قبولهم بحجّيّة ظاهر القرآن ودلالته على مراد الله تعالى ـ قد اكتفوا في التفاسير التي كتبوها بذكر المعاني الباطنيّة[1].

ولكن ـ ومع كلّ ما ذكرناه ـ فلا نعرف مفسّراً فسّر القرآن مستنداً إلى نظريّة التفسير الباطني المحض التي سبق ذكرها.

ونسب البعض هذه النظريّة إلى (الفرقة الإسماعيليّة)[2]. وقد ذكر في كتاب المواقف[3] سبعة ألقاب للفرقة الإسماعيليّة كانت (الباطنيّة) أوّلها. ويشير **الإيجي** إلى سبب تسمية هذه الفرقة بالباطنيّة فيقول: «لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره»، بينما يشرح **الجرجاني** هذه العبارة قائلاً:

فإنّهم قالوا: للقرآن ظاهر وباطن، والمراد منه باطنه، وظاهره المعلوم من اللغة. ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللبّ إلى القشر، والمتمسّك بظاهره معذّب بالمشقّة في الاكتساب، وباطنه مؤدٍّ إلى ترك العمل بظاهره[4]. وذكر **الذهبي** أيضاً سبب تسميتهم بالباطنيّة فقال:

---

(1) مثل: الملاّ عبد الرزّاق الكاشاني في تفسير **القرآن الكريم** المنسوب إلى ابن عربي، وأبي الحسن العاملي في **مرآة الأنوار**، ومحمّد بن حسين السُّلَمي في **حقائق القرآن**.

(2) الإسماعيليّة هي فرقة تعتقد بإمامة الأئمّة عليهم السلام حتّى الإمام الصادق عليه السلام، ومن بعده تعتقد بإمامة ابنه إسماعيل. إنظر: المامقاني، محمّد رضا، **مقباس الهداية**، ج2، ص 321.

(3) كتاب **المواقف في علم الكلام**، تأليف عبد الرحمن بن أحمد الإيجي م 756 هـ، وقد شرحه عليّ بن محمّد الجرجاني (م 816 هـ). انظر: حاج خليفة، مصطفى، **كشف الظنون**، ج 2، ص 1891.

(4) الجرجاني، عليّ بن محمّد، **شرح المواقف**، ج 8، ص 388.

«لقولهم بالإمام الباطن أي المستور، أو لقولهم بأنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، والمراد منه باطنه دون ظاهره»[1].

وقال **النوبختي**[2] عند تعريفه (القرامطة) وهم شعبة من الفرقة الإسماعيليّة[3]:

وزعموا أنّ جميع الأشياء التي فرضها الله تعالى على عباده وسنّها نبيّه (ص) وأمر بها، لها ظاهر وباطن، وأنّ جميع ما استعبد الله به العباد في الظاهر من الكتاب والسنّة أمثالٌ مضروبة وتحتها معانٍ هي بطونها وعليها العمل وفيها النجاة، وأنّ ما ظهر منها ففي استعماله الهلاك والشقاء وهي جزءٌ من العذاب الأدنى عذّب الله به قوماً إذ لم يعرفوا الحقّ ولم يقولوا به، وهذا أيضاً مذهب عامّة أصحاب أبي الخطّاب[4]. أمّا المحقّق **الطوسي** فقد قال عند تعريفه للفرقة الإسماعيليّة: إنّما لُقّبوا بالإسماعيليّة لانتسابهم إلى **إسماعيل بن جعفر الصادق** (ع)، والباطنيّة لقولهم: كلّ ظاهر فله باطن. يكون ذلك الباطن مصدراً، وذلك الظاهر مظهراً له. ولا يكون ظاهرٌ لا باطن له إلّا ما هو مثل السراب، ولا باطن

---

(1) الذهبي، محمّد حسين، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 9.

(2) حسن بن موسى بن حسن النوبختي، من أعلام الشيعة ومتكلّمي القرن الثالث الهجري. له تأليفات كثيرة، من جملتها كتاب **فِرَق الشيعة** الذي يشتمل على تعريفِ بفِرَق الشيعة المختلفة. انظر: النوبختي، حسن بن موسى، **فرق الشيعة**، مقدّمة الكتاب بقلم هبة الدين الشهرستاني.

(3) المباركيّة فرقة من الإسماعيليّة، تقول بإمامة محمّد بن إسماعيل بدلاً من إسماعيل بن جعفر. وقد انشقّت عن المباركيّة فرقةٌ تدعى بـ القرامطة، كان يرئسها شخصٌ يلقّب بـ(قرمطويه)، ويعتقد هؤلاء بأنّ الأئمّة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله سبعة، وأنّ محمّد ابن إسماعيل بن جعفر هو الإمام القائم. انظر: السبحاني، جعفر، **تاريخ الإسماعيلية**، ص325 ـ 326.

(4) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص 75.

لا ظاهر له إلّا خيال لا أصل له. ولُقّبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهرالشريعة إلى بواطنها في بعض الأحوال[1].

وتبيّن عبارات **الإيجي والجرجاني والذهبي** بوضوح أنّ الإسماعيليّة لا يقولون بظاهر القرآن، ويعتبرون مراد الله تعالى منحصراً في باطن القرآن. وكذلك تدلّ عبارة **النوبختي** بصراحة على أنّ القرامطة وجميع أصحاب **أبي الخطّاب** يرون أنّ طريق النجاة ينحصر في العمل بالباطن. أمّا كلام المحقّق **الطوسي**، فيشير إلى أنّ الإسماعيليّة تقول بوجود باطنٍ لكلّ ظاهرٍ من ظواهر القرآن، وأنّ الباطن هو الأصل، وأنّها تعدل أحياناً عن ظواهر الشريعة؛ ولكن لا يستشفّ من كلامه أنّ هذه الفرقة تعتقد بعدم إرادة أيّ ظاهرٍ من القرآن في أيّ حالٍ من الأحوال، ولا تعتني بظواهر القرآن أدنى اعتناء، وإن كان كلامه ـ في نفس الوقت ـ لا يدلّ على نفي مثل هذا الاعتقاد عنهم نفياً واضحاً.

ولم أجد لعلمائهم كتاباً في تفسير القرآن كي يكون نموذجاً لمدرستهم التفسيريّة. وقد قال الذهبي أيضاً:

ومع أنّ هؤلاء الباطنيّة قد اتّخذوا من تأويل القرآن باباً للوصول إلى أغراضهم، فإنّا لم نقف لهم على كتب مستقلّة في تفسير كتاب الله تعالى، ولم نسمع أنّ واحداً منهم كتب تفسيراً جامعاً للقرآن كلّه، سورةً سورة، وآيةً آية، ولعلّ السرّ في ذلك أنّهم لم يستطيعوا أن يتمشّوا

---

(1) السبحاني، **تاريخ الإسماعيلية**، ص 16؛ نقلاً عن **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، تأليف العلاّمة الحلّي حسن بن يوسف بن مطهّر **في شرح قواعد العقائد** للخواجة نصير الدين الطوسي. انظر: أغا بزرك الطهراني، محمّد محسن، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 18، ص 51، رقم 653.

بعقائدهم مع القرآن آيةً آية، ولو أنّهم حاولوا ذلك لاصطدموا بعقباتٍ وصعاب لا يستطيعون تذليلها، ولا يقدرون على التخلّص منها. وكلّ الذي وجدناه لهم في تفسير القرآن ـ أو تأويله على الأصحّ ـ إنّما هو نصوصٌ متفرّقة في بطون الكتب[1].

ومع ذلك فإنّ بعض تأليفاتهم غير التفسيريّة تفصح عن عدم إهمالهم لظاهر القرآن أيضاً. فهذا **ناصر خسرو** الذي يُعدّ واحداً من أتباع المدرسة الإسماعيليّة ومن علماء ومشاهير هذه الفرقة[2] قد خصّص المقال العاشر من كتاب وجه دين[3] لإثبات ظاهر الكتاب والشريعة وباطنهما[4]. ورغم أنّ بعض عباراته ـ إذا لوحظت منفردةً ـ تعطي الانطباع بأنّه من أتباع الباطنيّة المحضة الذين لا يعيرون بالاً للظواهر، مثل قوله: «إنّ كلّ ما في الشريعة الناطقة هو رمزٌ ومَثَل، ومَن لا يعتبر للمثال معانيَ وللإشارة رموزاً، فقد عصى»[5].

ولكنّ المطالعة الشاملة لكلّ أقواله لا تبقي مجالاً للشكّ بأنّه كان يؤمن باعتبار الظاهر والباطن معاً، ولم يكن باطنيّاً محضاً. وقد صرّحت إحدى عباراته بهذا المطلب، حيث يقول:

---

(1) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 239.

(2) ناصر بن خسرو القبادياني المروزي، من حكماء القرن الخامس م 481 ه ومن أعلام الفرقة الإسماعيليّة. انظر: **تاريخ الإسماعيلية**، ص 307 ـ 308. ويؤيّد كونه إسماعيليّاً قوله في كتاب **وجه دين**: يتضمّن عالم الدين واحداً وعشرين حدّاً هي الناطق والأساس وسبعة أئمّة واثني عشر حجّة. القبادياني، ناصر بن خسرو، **وجه دين**، ص 76.

(3) للاطّلاع على هذا الكتاب انظر: أغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج25، ص 40، الرقم 209.

(4) انظر: القبادياني، **وجه دين**، ص 61، 67.

(5) المصدر نفسه، ص 180.

إنّ لكلّ فرقةٍ دجّالها، ودجّال الظاهريّين هو من ينكر الباطن، ودجّال الباطنيّين هو مَن ينكر الظاهر، وكلا الدجّالَين لا دين له، وأتباعهم بعيدون عن الشريعة، والدجّالان وأتباعهما في النار[1].

كما أنّه في المقال العاشر أيضاً ركّز جهده في إثبات اشتمال الشريعة والكتاب على الباطن، ولم يصرّح بنفي ظاهرهما أو يورد دليلاً على عدم اعتباره فيهما، بل يُشعر بقبولهما[2].

ومن رجال الإسماعيليّة والمعدود في مشاهيرها أيضاً[3]، **أبو حنيفة نعمان بن محمّد بن منصور التميمي** (م 363 هـ). وقالوا: إنّه كان قاضي القضاة ـ رئيس السلطة القضائيّة ـ في حكومة الخليفة الرابع للدولة الفاطميّة في مصر، وذكروا له مؤلّفاتٍ عديدة[4].

ومن تأليفات هذا العالم كتاب دعائم الإسلام الذي تحدّث فيه عن ظواهر دعائم الإسلام (الولاية، الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحجّ والجهاد)، ونقل الروايات التي تتعلّق بها. ومن تأليفاته الأُخرى كتاب تأويل الدعائم الذي بيّن فيه تأويل وباطن ما أورده في دعائم الإسلام.

---

(1) انظر: القباذياني، **وجه دين**، ص 280 ـ 281.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 61، 67.

(3) انظر: **تاريخ الإسماعيلية**، ص 293، 300، وقد اعتبره المحدّث النوري إمامياً اثني عشرياً. انظر: النوري، ميرزا حسين، **مستدرك الوسائل**، ج 3، ص 314. ولكنّ عدم ورود أيّ ذِكرٍ للإمام السابع ومَن يتلوه في أيّ مقطعٍ من كتابه، وكتابته عبارتَي «صلوات الله عليه ورحمته وبركاته» أو «صلوات الله عليه إلى رحمته ورضوانه» بعد عبارتَي «وليّ الله المنصور» أو «المهديّ بالله». انظر: القاضي أبا حنيفة، نعمان بن محمّد، **دعائم الإسلام**، ج 1، ص 55؛ يقوّي كونه إسماعيلياً، إلاّ أن يقال: إنّ ذلك كان من باب التقيّة.

(4) انظر: الأمين، السيّد محسن، **أعيان الشيعة**، ج 10، ص 223.

ويضاف إلى إشارة هذين الكتابين أنّه لم يكن باطنيّاً محضاً، بل ملتزماً بالظاهر والباطن معاً؛ تصريحه في بعض الموارد بوجوب الالتزام بالظاهر والباطن معاً، وضرورة إقامتهما معاً، وعدم إجزاء العمل بأحدهما. فمن تلك الموارد قوله:

وأمّا ما جاء في كتاب دعائم الإسلام من ذكر الإيمان والإسلام... فقد جاء بيان ظاهر ذلك في كتاب الدعائم، وباطنه أنّ الإسلام مثله مثل الظاهر، والإيمان مثله مثل الباطن، ولا بدّ من إقامتهما جميعاً والتصديق بهما معاً والعمل بما يجب به منهما. ولا يجزي إقامة أحدهما دون الآخر، ولا التصديق بشيء منهما مع التكذيب بالآخر، ولا يكون إقامة الباطن إلّا بعد إقامة الظاهر، كما لا يكون المرء مؤمناً حتّى يكون مسلماً[1].

كما كتب أحد الكتّاب المعاصرين يقول:

إنّ جميع منظّري الإسماعليّة ـ أمثال **حميد الدين الكرماني**، **القاضي نعمان**، **المؤيّد في الدين الشيرازي**، **ناصر خسرو** و... ـ قد أكّدوا في كتاباتهم على عدم إمكانيّة الفصل بين ظاهر القرآن وباطنه، واعتبروهما لازماً وملزوماً لبعضهما في إيصال الإنسان إلى السعادة[2].

وعلى هذا، فإنّ القول بانحياز الفرقة الإسماعيليّة بإطلاقها وكلّ مَن تقبّل مذهبها إلى المدرسة الباطنيّة المحضة، ليس بصحيح؛ لأنّ مِن بينهم مَن كان يتمسّك بظاهر القرآن أيضاً، ويرى لزوم العمل به. أمّا مَن

---

(1) القاضي أبو حنيفة، نعمان بن محمّد، **تأويل الدعائم**، ج 1، ص 36.

(2) شاكر، محمّد كاظم، **روش هاى تأويل قرآن**، ص 222 ـ 223.

نسب هذه النظريّة إليهم، إن لم يكن مخطئاً، فوجهه الصحيح هو أنّ بعض الفرق أو الأشخاص من أتباع هذا المذهب كانوا ـ أو لا زالوا ـ يميلون في تفسير القرآن إلى المدرسة الباطنيّة المحضّة؛ ولو أنّ هذا المقدار أيضاً يجب أن يخضع للبحث والتحقيق. وكما أنّ الذهبي يتّهم جميع الإماميّة بادّعاء تغيير القرآن ووقوع الزيادة والنقيصة فيه[1]، وهو ما نقطع بعدم صحّته؛ فمن الممكن جدّاً أن تكون هذه النسبة التي نسبوه إلى الإسماعيليّة غير صحيحةٍ أيضاً.

وعلى أيّ حال، وانطلاقاً من أنّ هذه النظريّة قد نُسبت بصورة صريحةٍ إلى الإسماعيليّة، وأصبحوا معروفين بتبنّيهم لهذه النظريّة، وأنّ مثل هذه النظريّة موجودة بين المدارس التفسيريّة، كما أنّ مجموعة من المفسّرين قد كرّسوا أنفسهم للعمل على تفسير باطن القرآن فكتبوا التفاسير الباطنيّة المحضة؛ فقد عنونّا هذا الفصل بعنوان «المدرسة الباطنيّة المحضة» للبحث في نقاط قوّة وضعف هذه المدرسة، والأدلّة التي يمكن تصوّرها لأنصارها، وكذلك لتعريف ونقد التفاسير الباطنيّة المحضة.

أدلّة المدرسة الباطنيّة المحضة

قال الجرجاني في شرح المواقف بعد أن نسب هذه المدرسة إلى الفرقة الإسماعيليّة: ﴿. . . فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابُۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[2] [3].

---

(1) الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج 2.
(2) سورة الحديد 57: الآية 13.
(3) شرح المواقف، ج 8، ص 388.

ولا يبدو وجه تمسّكهم بهذه الآية واضحاً، كما أنّ الجرجاني نفسه لم يبيّن هذا الوجه. وتوضيح الأمر هو أنّ الله تعالى قال: ﴿بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحۡمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلۡعَذَابُ﴾، وهذا يعني أنّ العمل بباطن القرآن الكريم أيضاً يكون سبباً للرحمة، أمّا التمسّك بظاهره فلا نتيجة له غير العذاب. وعلى هذا الأساس، فالمهمّ هو فهم باطن القرآن الكريم، والتفسير الصحيح هو تفسير باطنه.

غير أنّ النظر إلى سياق الآية يوضح أنّها قد نزلت لبيان حالة المؤمنين والمنافقين في يوم القيامة، وهي تشير إلى إقامة سورٍ يفصل بين المؤمنين والمنافقين آنذاك، حيث تكون الرحمة مع المؤمنين في داخله، والعذاب قريناً للمنافقين خارجه؛ ولا ارتباط بين هذا وبين ظاهر وباطن القرآن الكريم.

وقد ذكر البعض أُموراً أُخرى تحت عناوين الأدلّة العقليّة والقرآنيّة والروائيّة لتأكيد اشتمال القرآن على الباطن[1]، غير أن وضوح عدم دلالتها على صحّة المدرسة الباطنيّة المحضة يغنينا عن ذكرها ومناقشتها.

ولم نعثر على دليلٍ آخر لهذه النظريّة. وأمّا ما يستدلّ به البعض من الروايات الدالّة على اشتمال القرآن على الظاهر والباطن، فإنّ هذه الروايات لا تدلّ على أنّ المراد من القرآن باطنه فقط، بل تدلّ على أنّ المراد هو ظاهر وباطن القرآن معاً. والدليل الآخر على حجّيّة ظواهر القرآن أيضاً، هو الاستدلالات والإرجاعات الكثيرة للأئمّة الأطهار (ع) إلى ظاهر القرآن الكريم[2].

---

(1) انظر: شاكر، **روش هاى تأويل قرآن**، ص 218، 222.

(2) تمّ بيان هذه الاستدلالات والإرجاعات عند مناقشة المدرسة التفسيريّة الروائيّة المحضة. انظر: البابائي، **مكاتب تفسيرى**، ج1، ص281، 283.

وعلى هذا، فإنّ بطلان هذه المدرسة ـ من جهة إنكارها اعتبار وحجّيّة ظاهر القرآن الكريم ـ هو من الوضوح بمكانٍ يغنينا عن التوسّع في بحثه. ولكنّ التسليم بأنّ للقرآن باطناً قد تسالم على وجوده المفسّرون، يدعونا إلى البحث في مسألتين أساسيّتين، هما (توضيح ماهيّة باطن القرآن) و(معيار صحّة التفسير الباطني للقرآن)، كي يتوفّر لدينا المعيار والأساس للمناقشة في مدى صحّة تفاسير القرآن الباطنيّة.

ماهيّة باطن القرآن

تختلف آراء المفسّرين والعلماء حول المراد من باطن القرآن، وتتضمّن عباراتهم الوجوه والاحتمالات التالية:

1 ـ إنّ ظاهر القرآن هو القصص التي تتحدّث عن هلاك الأُمم السالفة، وباطنه الوعظ والإرشاد للآخرين[1].

2 ـ إنّ ظاهر كلّ آية هم القوم الذين عملوا بها، وباطنه القوم الذين يعملون بها[2].

3 ـ إنّ ظاهر كلّ آية هو لفظها، وباطنها تأويلها[3].

---

(1) حُكي هذا المعنى عن أبي عبيدة. انظر: الطوسي، محمّد بن حسن، **التبيان في تفسير القرآن**، ج1، ص 9. واستقربه الزركشي والسيوطي واعتبراه شبيهاً للصواب. انظر: الزركشي، محمّد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، ج 2، ص 169؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 2، ص 1220. وذكره البغوي أيضاً. انظر: البغوي، حسين بن مسعود، **معالم التنزيل**، ج1، ص 35.

(2) حُكي هذا المعنى عن ابن مسعود. انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج1، ص9.

(3) ذكر الطبري هذا المعنى، واختاره البلخي. انظر: المصدر نفسه. وأورده البغوي أيضاً. انظر: **معالم التنزيل**، ج 1، ص 35.

4 ـ إنّ ظاهر كلّ آية هو معناها الظاهريّ، وباطنها هو المعنى الذي يحصل من خلال قياسه بظاهرها[1].

5 ـ إنّ ظاهر القرآن هو تلاوته وقراءته، وباطنه تدبّره والتفكّر فيه وفهمه[2].

6 ـ إنّ ظاهر كلّ آية هو المعنى الذي يتّضح لمن هو عالمٌ بظاهر القرآن، أمّا باطنها فهو الأسرار التي تكمن فيها والتي أطلع الله أهل الحقيقة عليها[3].

7 ـ إنّ ظاهر القرآن هو المطالب المذكورة بواسطة الألفاظ وتركيب الكلمات مع الالتفات إلى وضعها الدلالي، والتي تكون طريقاً لاستنباط الأحكام الخمسة، أمّا باطنه فهو روح الألفاظ، أي الكلام الذي لا يمكن الإحاطة به بواسطة الحواسّ التي هي أدوات الإدراك، بل يتمّ إدراكه بجوهر الروح القدسيّة[4].

8 ـ إنّ ظاهر القرآن تفسيره، وباطنه تأويله[5].

9 ـ إنّ ظاهر القرآن هو المعنى الذي يستعمل اللفظ فيه ويدلّ عليه. أمّا باطنه فهو المعاني التي لم يستعمل اللفظ فيها ولكنّها تكون مقصودةً عند استعمال اللفظ في معناه الظاهر، حيث يفهم ذلك من القرائن.

---

(1) نُقل هذا المعنى عن الحسن البصري. انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 9.

(2) ذكر البغوي هذا المعنى باعتباره أحد الأقوال. انظر: **معالم التنزيل**، ج 1، ص 35.

(3) نقل السيوطي هذا المعنى عن ابن النقيب. انظر: **الإتقان**، ج 2، ص 1220؛ وأورده الآلوسي أيضاً. انظر: **روح المعاني**، ج 1، ص 7.

(4) يُشاهد هذا المعنى في عبارة الآلوسي. انظر: **روح المعاني**، ج 1، ص 7.

(5) وهذا المعنى أيضاً ذكره الآلوسي بعبارة «قيل»، المصدر نفسه.

10 ـ إنّ ظاهر القرآن هو المعنى الذي استُعمل اللفظ فيه، وباطنه لوازم هذا المعنى، رغم قصور فهمنا عن إدراكها[1].

11 ـ عندما نقول: إنّ للقرآن سبعة أو سبعين بطناً فهذا لا يعني أنّ له معانيَ متعدّدة، بل المقصود أنّ معاني القرآن لها حُجُبٌ متعدّدة؛ لذا فإنّ أفراداً معيّنين فقط يستطيعون إدراك هذه المعاني، ولا يستطيع غيرهم فهمها.

12 ـ إنّ ظاهر القرآن هو المصداق الواضح لمعناه، وبطونه هي المصاديق المستورة له[2].

13 ـ إنّ ظاهر القرآن هو المعنى الذي استعمل اللفظ فيه، وبطونه هي لوازم وملزومات ذلك المعنى الذي لم يستعمل اللفظ فيه، وفهمنا القاصر عاجزٌ عن دركه إلّا بعنايةٍ من أهل بيت العصمة والطهارة (ع)[3].

14 ـ إنّ الظاهر والباطن هي معانٍ متعدّدةٍ نسبيّةٍ مقصودة من الكلام أحدها في طول الآخر. ففي الوهلة الأُولى يفهم من أيّ كلام معناه

(1) المعنيان التاسع والعاشر احتملهما الآخوند الخراساني. انظر: الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، **كفاية الأصول**، ص 55 ـ 56.

(2) نقل الميرزا علي الإيرواني المعنيَين الحادي عشر والثاني عشر من مجلس بحث الآخوند الخراساني. انظر: الإيرواني، الميرزا علي، **نهاية النهاية في شرح الكفاية**، ج 1، ص60؛ كما ذكر المحقّقان العراقي والأصفهاني المعنى الثاني عشر. انظر: العراقي، الأغا ضياء الدين، **نهاية الأفكار**، ج 1، ص 117؛ الأصفهاني، محمّد حسين، **نهاية الدراية**، ج 1، ص 162.

(3) ذكر هذا المعنى آية الله الخوئي. انظر: الفيّاض، محمّد إسحاق، **محاضرات في أُصول الفقه**، تقريرات درس آية الله الخوئي رحمه الله في الأُصول، ج 1، ص 213.

البسيط. ومع التحليل البسيط يظهر معنىً ثانٍ، وهذا المعنى يعتبر باطناً بالنسبة إلى المعنى البسيط الأوّل، ولكنّه يعتبر ظاهراً بالنسبة إلى المعنى الثالث الذي يُفهم مع التحليل الأدقّ. وهذا المعنى الثالث أيضاً باطن بالنسبة إلى المعنى الثاني، وظاهر بالنسبة إلى المعنى الأعمق الذي يحصل من التحليل الأكثر عمقاً[1].

15 ـ إنّ ظاهر القرآن هو المعنى الواضح الذي يُفهم من الآية عند الوهلة الأُولى، وباطنه هو المعنى الذي يبدو من خلفه، سواء كان واحداً أو أكثر من ذلك، وسواء كان قريباً منه أو بعيداً، أو توسّطهما وسيط[2].

وبما أنّ البحث عن باطن القرآن هو بحثٌ روائيّ، وأنّ الدليل على وجود الباطن للقرآن هي الروايات؛ فإنّ الإجابة عن سؤال (ما هو المقصود من باطن القرآن؟) يجب أن تعتمد على الروايات أيضاً. أي يجب أن نرى أنّ هذه الروايات التي أخبرتنا عن وجود الباطن، كيف تحدّثت عن ماهيّته، كي نتمكّن من معرفة مدى صحّة وسقم الوجوه والأقوال التي ذكرناها من خلال وضعها على محكّ الخصائص التي ذكرتها الروايات لباطن القرآن.

وقد جاء في المصادر الشيعيّة والسنّيّة عن رسول الله (ص) أنّه قال: «ليس من القرآن آية إلّا ولها ظهرٌ وبطن»[3]. ويظهر من بعض الروايات

---

(1) يُستفاد هذا المعنى من كلمات العلاّمة الطباطبائي. انظر: **قرآن در اسلام**، ص 27 ـ 28.

(2) ذكر هذا المعنى العلاّمة الطباطبائي في: **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 74.

(3) قال أمير المؤمنين عليه السلام في حديثٍ له مع معاوية: وإنّي سمعت رسول الله (ص) يقول: ليس من القرآن... البحراني، السيّد هاشم، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 270، ح 65. =

المعتبرة أنّ ظاهر وباطن الآيات هما نوعان من المعاني التي أرادها الله من تلك الآيات. فالظاهر هو المعنى الذي تدلّ الآيات عليه دلالةً واضحةً بناءً على المفاهيم العرفيّة للكلمات والقواعد الأدبيّة العربيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، والباطن هو المعنى الذي لا تكون دلالة الآيات عليه صريحةً بناءً على المفاهيم والقواعد والأُصول التي ذكرناها. ونُقل بسندٍ معتبر[1] عن **عبد الله بن سنان** أنّه قال: «**أتيت أبا عبد الله (ع)**

= وروي عن ابن مسعود أنّ رسول الله (ص) قال: «أُنزل القرآن على سبعة أحرف، لكلّ آيةٍ منها ظهرٌ وبطن». الفارسي، عليّ بن بلبان، **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان**، ج 1، ص 146، ح 75؛ **الهيثمي**، عليّ بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج 7، ص 152؛ الطحاوي، أحمد بن محمّد، **مشكل الآثار**، ج 4، ص172. وقد روى نظير ذلك أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله **في حلية الأولياء**، ج 1، ص 65، والبغوي **في معالم التنزيل**، ج 1، ص 35.

والمقصود من الظهر والبطن هو ظاهر وباطن القرآن. وهذا المعنى الواضح بلا شكٍّ ولا ترديد لدى كلّ من له إلمام باللغة العربيّة وروايات العلوم القرآنيّة، تدلّ عليه أيضاً بعض الروايات. وقد روي عن محمّد بن منصور أنّه قال: «سألت عبداً صالحاً عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ فقال: إنّ القرآن له ظهرٌ وبطن، فجميع ما حرّم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمّة الجور. وجميع ما أحلّ الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمّة الحقّ»، المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 24، ص 301، ح 7.

ويظهر من هذه الرواية، حيث نقل في البداية عن عبدٍ صالح ـ والظاهر أنّه يقصد الإمام موسى بن جعفر (ع) ـ أنّه قال: «إنّ القرآن له ظهرٌ وبطن» ثمّ فرّع عليه بالفاء فقال: «فجميع ما حرّم الله في القرآن هو الظاهر...» أي ظاهر القرآن؛ وهذا يبيّن بوضوح أنّ المقصود بظهر وبطن القرآن هما ظاهر وباطن القرآن بعينهما.

(1) يشتمل سند هذه الرواية في **معاني الأخبار** للصدوق وفروع **الكافي** للكليني على سهل بن زياد، لكنّ الصدوق في **من لا يحضره الفقيه** رواه عن عبد الله بن سنان. انظر: الصدوق، محمّد بن علي، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 369، كتاب الحجّ، باب قضاء التفث، ح 8. وطريق الصدوق إلى عبد اللّه بن سنان طريق صحيح عالي السند؛ لأنّ الصدوق في **شرح مشيخة الفقيه** قال بأنّ كلّ ما روي في هذا الكتاب عن عبد اللّه بن سنان، فقد رويته عن والدي عن عبد اللّه بن جعفر الحميري عن أيّوب بن نوح عن=

فقلت له: جعلنيَ الله فداك، ما معنى قول الله عزّ وجلّ ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ﴾[1]؟ قال: أخذ الشارب وقصّ الأظفار وما أشبه ذلك. قال: قلت: جعلت فداك، فإنّ ذريحاً المحاربي حدّثني عنك أنّك قلت: ﴿لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ﴾ لقاء الإمام ﴿وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾ تلك المناسك؟ قال: صدق ذريح وصدقتُ، إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، ومَن يحتمل ما يحتمل ذريح؟»[2].

وهذه الرواية تبيّن أنّ الإمام الصادق (ع) قد ذكر معنيين لعبارة ﴿... لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ...﴾، أوّلهما أخذ الشارب وقصّ الأظفار وما أشبه ذلك، وثانيهما لقاء الإمام. والمعنى الأوّل الذي يمكن للجميع تحمّله وقبوله هو ظاهر القرآن، وأمّا المعنى الثاني الذي لا يتمكّن من تحمّله إلّا أفراد خاصّون كذريح المحاربي وأمثاله فهو باطن القرآن. والوجه في ذلك هو أنّ المعنى الأوّل يناسب المفهوم العرفي للجملة المذكورة، لأنّ (تَفَث) في اللغة العربيّة تعني الوَسَخ والغبار[3]، وقضاء

= محمّد بن أبي عمير عن عبد الله بن سنان. انظر: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 370)، وأهل العلم يعرفون أنّ هؤلاء الأشخاص إماميّة عادلون جرى توثيقهم بعلم أو شهادة شخصَين عادلَين. انظر: تجليل، أبا طالب، **معجم الثقات**، ص 82، الرقم 548؛ ص 72، الرقم 476؛ ص 21، الرقم 127؛ ص 100، الرقم 669؛ ص73، الرقم 485.

(1) سورة الحجّ 22: الآية 29.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، كتاب الحجّ، باب قضاء التفث، ص369، ح 8؛ **معاني الأخبار**، ص 340، ح 10؛ الكليني، **فروع الكافي**، ج 4، ص 538، باب إتباع الحجّ بالزيارة، ح 4.

(3) قال الفيّومي: «تَفَث تَفَثاً فهو تَفِث، مثل تَعَبَ تَعَباً فهو تَعِب، إذا ترك الادّهان والاستحداد فَعَلاه الوَسَخ». الفيّومي، أحمد بن محمّد، **المصباح المنير**، ص 104. وكذلك جاء في **المعجم الوسيط**: «تَفَثَ تَفَثاً: ترك الادّهان والحلْق فَعَلاه الوَسَخ والغبار، فهو تَفِث»، أنيس، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ص 85.

التفث يعني إزالة الوسخ والغبار والتخلّص منهما[1]، وأخذ الشارب وقصّ الأظفار وأمثالهما يعدّ من مصاديق ذلك؛ أمّا اعتبار هذه الكلمة بمعنى زيارة الإمام ولقائه فبعيدٌ عن الذهن ويصعب على الأفراد العاديّين قبوله، بل تنحصر إمكانيّة قبول هذا المعنى في أُولئك الذين لديهم معرفة عالية بالأئمة المعصومين وعلمهم الخاصّ والذين يثقون بكلامهم ويقرّون بالتسليم لهم، أمّا الآخرون فيعجزون عن ذلك. ومع أنّه يمكن توجيه المعنى الثاني بالقول بأنّه بما أنّ زيارة ولقاء الإمام تكون سبباً لإزالة الكدورات المعنويّة والرذائل الأخلاقيّة، فإنّ إرادة مثل هذا المعنى من الآية تعتبر صحيحةً؛ لكنّ القدرة والقابليّة على فهم وتحمُّل ذلك ليست متوفّرة لدى الكلّ[2].

---

(1) قال أبو الفتوح الرازي عند ترجمة ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾: «ثمّ يجب عليهم إزالة قذارتهم». تفسير أبي الفتوح الرازي، ج 7، ص 126. وقال الطبرسي في تفسيرها: «أي ليزيلوا شعث الإحرام من تقليم ظفرٍ وأخذ شَعْرٍ وغسلٍ واستعمال طيبٍ عن الحسن...»، مجمع البيان، ج 7، ص 81. وقال الراغب في بيان معناها: «أي أزالوا وسخهم» الراغب الأصفهاني، المفردات، ص 73.

(2) بعد أن ذكر العلاّمة المجلسي المعاني المختلفة الواردة في الروايات لهذا القسم من الآية الكريمة ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾، قال: «ومقتضى الجمع بين الأخبار حمل قضاء التفث على إزالة كلّ ما يشين الإنسان في بدنه وقلبه وروحه، ليشمل إزالة الأوساخ البدنيّة بقصّ الأظفار وأخذ الشارب ونتف الإبط وغيرها، وإزالة وسخ الذنوب عن القلب بالكلام الطيّب والكفّارة ونحوهما، وإزالة دنس الجهل عن الروح بلقاء الإمام (ع)، ففسّر كلّ خبر ببعض معانيه على وفق أفهام المخاطبين ومناسبة أحوالهم». مرآة العقول، ج 18، ص 248.

وبهذا يكون قد تصوّر جامعاً لكلّ المعاني المذكورة لهذه الآية وحملها عليه، وذلك كي يكون كلّ واحدٍ من هذه المعاني مصداقاً له، وتكون دلالة الآية على هذه المعاني من باب انطباق المفهوم العامّ للكلام على مصاديقه.

ولكن من المعلوم أنّ لقاء الإمام ليس مصداقاً للإزالة التي تصوّرها جامعاً، بل مصداقها رفع الجهل وإزالة الكدورات الروحيّة الذي يكون لقاء الإمام سبباً له لا هو نفسه. =

وفي روايةٍ وردت في بصائر الدرجات بسندٍ معتبر عن الإمام **الباقر** (ع)، فسّر بطن (باطن) القرآن بتأويله، مستنداً في ذلك إلى القرآن، وهذا نصّها: «... عن **فضيل بن يسار** قال: سألت **أبا جعفر** (ع) عن هذه الرواية (ما من القرآن آية إلّا ولها ظهرٌ وبطن)؟ فقال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله... قال الله: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ...﴾[1]، نحن نعلمه»[2].

وهذه الرواية أيضاً تدلّ على أنّ معاني القرآن الباطنيّة هي تأويله الذي لا يعلمه إلّا الله والراسخون في العلم. وبما أنّ (راسخ) في اللغة تعني (ثابت)[3]، والألف واللام في (العلم) هي للجنس[4]؛ فالمراد من الراسخين في العلم في هذه الآية هم أشخاصٌ ثابتون وشاخصون في مطلق العلم، وهؤلاء الأشخاص الذين هم ثابتون في مطلق العلم بسبب

= وعلى هذا، فربما يمكن القول بأنّ هذا استعمالٌ للفظ في معناه الحقيقيّ والمجازيّ. وتوضيح ذلك أنّ المعنى الحقيقي والعرفي لـ (قضاء التفث) هو إزالة الكدورات ورفع الأوساخ، ولكن بما أنّ لقاء الإمام سببٌ لإزالة الكدورات الروحيّة، فمن باب استعمال لفظِ المسبّب في السبب، يُقصد مجازاً هذا المعنى أيضاً من لفظ (قضاء التفث). ومع أنّ البعض من أعاظم علم الأُصول منعوا من استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد. الآخوند الخراساني في **كفاية الأُصول**، ص 53. لكن ثبت بالتحقيق أنّ هذا الأمر ليس ممتنعاً عقليّاً وإن كان غير متعارف؛ لأنّ اللفظ علامةٌ للمعنى، ويستطيع المتكلّم أن يستعمله علامةً لعدّة معانٍ. انظر: فيّاض، **محاضرات في أُصول الفقه**، ج 1، ص 205 ـ 210). وفي هذه الحالة يغدو تفسير وتوجيه دلالة العديد من الآيات على معانيها الباطنيّة المذكورة في الروايات أمراً ممكناً.

(1) سورة آل عمران 3: الآية 7.

(2) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 92، ص 97، ح 64.

(3) انظر: الفيّومي، **المصباح المنير**، مادّة رسخ.

(4) الأصل في الألف واللام هو كونها للجنس، إلّا مع وجود قرينة على الخلاف، وهذه القرينة لا وجود لها في الآية.

وصولهم إلى حقيقة العلم في كلّ الأُمور، لا يحصل لهم تبدّل في الرأي في كلّ الأحوال، وهؤلاء الأشخاص ليسوا إلّا النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)؛ لأنّهم الذين يستمدّون علمهم من منبع الوحي، ويتلقّون حقيقة العلم بقلوبهم[1]، ومن هذا المنطلق فإنّ الإمام في هذه الرواية قال بعد ذكر الآية الكريمة: نحن نعلم تأويله، والروايات المستفيضة ـ إن لم نقل المتواترة ـ تدلّ على أنّ الراسخين في العلم هم النبيّ (ص) والأئمّة المعصومون (ع) فقط[2].

ووفقاً للروايات التي ذكرناها حتّى الآن حول معنى الباطن، يمكن القول بأنّ باطن القرآن هو المعاني والمعارف التي يريدها الله من الآيات، ولكنّ دلالة الآيات على هذه المعاني بالنسبة للعوامّ غير واضحة وفقاً للقواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، بل إنّ دلالتها على هذه المعاني تعتمد على أسرار ورموز خاصّة لا يعلمها إلّا الله والراسخون في

(1) وعلى هذا، فلا منافاة في أن يكون المراد من الراسخين في العلم في آيةٍ أُخرى ـ مثل الآية 162 من سورة النساء ـ أشخاصاً غير النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)؛ لأنّ القرينة متوفّرة هنا على أنّ المقصود من (العلم) علم التوراة، والمراد من (الراسخون في العلم) أفرادٌ مثل عبد الله بن سلام الذي هو راسخٌ وثابتٌ في هذا العلم.

(2) انظر: الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 270، باب أنّ الراسخين في العلم هم الأئمّة (ع)، ح 1 ـ 3، ص 242؛ باب فرض طاعة الأئمّة (ع)، ح 6، ص286، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمّة (ع)، ح 2؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 23، ص 191، ح 2؛ ص 194، ح 20؛ ص 189، ح 3؛ ص 199، ح 32؛ ص 204، ح 53؛ ج 92، ص 81، ح 10؛ ص 92، ح 1؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج18، ص 132، ح 5، 7، 8؛ ص 146، ح 53؛ الحويزي، عبد علي بن جمعة، **نور الثقلين**، ج 1، ص 315، ح 26، 27؛ ص 316، ح 33، 34؛ ص 317، ح 36؛ العيّاشي، محمّد بن مسعود، **تفسير العيّاشي**، ج 1، ص 163، ح 4؛ الكليني، **روضة الكافي**، ص 184، ح 397؛ السيّد الرضي، محمّد بن حسين، **نهج البلاغة مع ترجمة فيض الإسلام**، ص 437، الخطبة 144.

العلم ـ النبيّ (ص) **والأئمّة المعصومون** (ع) ـ الذين يعرفون هذه الأسرار والرموز، وبذلك ينحصر طريق حصول الآخرين على هذه المعاني بتعلّمها من الراسخين في العلم.

كما جاء في بعض الروايات معنى آخر أيضاً لبطن (باطن) القرآن، حيث روى **الصدوق** بسندٍ حسنٍ قريبٍ من الصحّة[1] عن **حمران بن أعين** أنّه قال:

«سألت **أبا جعفر** (ع) عن ظهر القرآن وبطنه؟ فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أُولئك»[2].

وفي هذه الرواية، تمّ تفسير ظاهر وباطن القرآن كلاهما بالأفراد

(1) رجال سند الرواية هم: عليّ بن الحسين أبو الصدوق، وسعد بن عبد الله، وأحمد بن أبي عبد الله، ومحمّد بن خالد الأشعري، وإبراهيم بن محمّد الأشعري، وثعلبة بن ميمون، وأبو خالد القمّاط، وحمران بن أعين.

وحيث إنّ أحمد بن أبي عبد الله هو أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وأبا خالد القمّاط هو يزيد القمّاط كما حقّقه بعض أعاظم علم الرجال. الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 21، ص 140، الرقم 14211؛ فإنّ كلّ رجال السند موثّقون باستثناء محمّد بن خالد الأشعري الذي لم يوثّق ولكنّ النجاشي قال عنه: «قريب الأمر». المصدر نفسه، ج 16، ص 62، الرقم 1068؛ ولهذا السبب سمّينا الحديث بالحسن القريب من الصحّة، لأنّ الحديث يسمّى حسناً في اصطلاح علم الدراية إذا كان طريق سنده إلى المعصوم مشتملاً على شخصٍ إماميّ لم تثبت عدالته أو وثاقته لكنّه ممدوح. انظر: الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، **الدراية في علم مصطلح الحديث**، ص 21.

ولكنّ مسألة دلالة عبارة «قريب الأمر» على المدح أو عدم دلالتها عليه، هي من الأُمور محلّ البحث والاختلاف بين علماء علم الدراية، ولا مجال لذكرها هنا. انظر: المامقاني، **مقباس الهداية**، ج 2، ص 250 ـ 251)، والذي نعتقده أنّ هذا العنوان لا دلالة له على عدالة ووثاقة من يتّصف به، ولكنّه يدلّ على قُربه من شرط الصحّة وقبول روايته، ومن هذا الباب فإنّ هذا العنوان مدحٌ له.

(2) الصدوق، **معاني الأخبار**، ص 259، باب معنى ظهر القرآن وبطنه.

والمصاديق التي ينطبق عليها مفهوم الآيات، لا بمعنى ومفهوم الآيات. فالأفراد والمصاديق الذين نزلت فيهم الآيات بصورة مباشرة اعتبرتهم ظاهر هذه الآيات، والأفراد والمصاديق الذين لم تنزل الآيات فيهم بصورة مباشرة ولكنّ سلوكهم شبيهٌ بسلوك الأشخاص الذين نزلت فيهم الآيات وينطبق مفهوم الآيات عليهم كذلك، اعتبرتهم باطناً لتلك الآيات. وعلى سبيل المثال، ففي الآية الكريمة ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا . . .﴾[1].

وحسب الرواية المذكورة، يكون علماء اليهود الذين نزلت الآية فيهم بشكلٍ مباشر هم ظاهرها، وعلماء المسلمين الذين يعرفون محتوى الآيات القرآنيّة الكريمة ومضامينها ولا يعملون بمقتضاها، يعدّون باطن هذه الآية؛ لأنّهم وإن لم يكونوا مورداً لنزول الآية، ولكنّهم بسبب سلوكهم وموقفهم من كتاب الله يشابهون علماء اليهود، فذمّ ووصف الآية يشملهم أيضاً، وهم من مصاديق الآية كذلك، أي من مصاديقها الباطنيّة. والباطن بهذا المعنى يمكن تصوّره في الآيات التي نزلت في الخيّرين مثل الأنبياء وأولياء الله والمؤمنين والمتّقين، كما يمكن تصوّره في الآيات التي نزلت في الأشرار مثل الكافرين والمنافقين وأعداء الله.

ونُقل عن الإمام **الباقر** (ع) في روايةٍ أنّه قال: «إذا سمعتَ الله ذَكَرَ أحداً من هذه الأُمّة بخيرٍ فنحن هم، وإذا سمعت الله ذَكَرَ قوماً بسوءٍ ممّن مضى فهم عدوّنا»[2].

---

(1) سورة الجمعة 62: الآية 5.

(2) العيّاشي، **تفسير العيّاشي**، ج 1، ص 13، ح3. وفي الروايات التي تصرّح بأنّ ثلث ـ أو ربع ـ القرآن الكريم عن الأئمّة الأطهار (ع)، والثلث ـ أو الربع ـ الآخر عن أعدائهم، فإنّ قسماً عظيماً من هذا الثلث ـ أو الربع ـ يمكن أن يكون من هذا القبيل من الآيات. =

ولكن يجب الالتفات إلى أن هذا المعنى من الباطن ـ أي المصاديق التي لم يكن نزول الآيات بشأنها بصورةٍ مباشرة، بل إنّ مفهوم الآيات ينطبق عليها ـ هو أحد أقسام باطن القرآن، ولا ينحصر باطن القرآن بها، حيث:

أوّلاً: إنّ الكثير من معاني القرآن الباطنيّة التي وردت في الروايات ليست من هذا النوع من المصاديق. فعلى سبيل المثال، إنّ لقاء الإمام الذي اعتبره صحيح **عبد الله بن سنان** المعنى الباطني لـ ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾، ليس من المصاديق غير المباشرة لهذه الآية.

وثانياً: إنّ هناك روايات عديدة ـ وسند بعضها صحيح أيضاً ـ تدلّ على أنّ كلّ آيات القرآن لها باطن[1]، ومن الواضح أنّ الباطن بمعنى

= وإحدى هذه الروايات التي وردت في أُصول الكافي بسندٍ موثّق هي كما يلي: «أبو علي الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفّار، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي بصير، عن أبي جعفر (ع)، قال: نزل القرآن أربعة أرباع، ربعٌ فينا، وربعٌ في عدوّنا، وربعٌ سنن وأمثال، وربعٌ فرائض وأحكام». الكليني، **أصول الكافي**، ج 2، ص 599، باب النوادر، كتاب فضل القرآن، ح 4.

أُنظر الروايات الأُخرى من هذا القبيل في الكتب التالية: المصدر السابق نفسه، ح 2؛ الصفّار، **بصائر الدرجات**، ص 121، نادر من الباب، ح 2؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 92، ص 114، ح 1؛ ص 115، ح 4؛ ج 24، ص 305، ح 1 و2؛ ج 35، ص 356، ح 6؛ ص 359، ح 11؛ الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله، **شواهد التنزيل**، ج 1، ص 57، ح 57 ـ 58؛ ابن المغازلي، عليّ بن محمّد، **مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع)**، ص 202، ح 375.

(1) وهذه الروايات موجودة في كتب الشيعة وكتب أهل السنّة أيضاً. انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 370؛ **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان**، ج 1، ص 146، ح 75؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج 7، ص 152؛ الطحاوي، **مشكل الآثار**، ج 4، ص 172؛ أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء**، ج 1، ص 65؛ البغوي، **معالم التنزيل**، ج 1، ص 35. وقد عدّت رواية فضيل المعتبرة ـ الواردة في هامش الصفحة 16 ـ وجود مثل هذه الرواية أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه.

المصاديق ـ سابقة الذكر ـ يمكن تصوّره فقط في الآيات التي نزلت بشأن الأفراد الأخيار أو الأشرار.

وفي روايةٍ عن **الإمام عليّ** (ع) أنّه قال: «ما من آية إلّا ولها أربعة معانٍ: ظاهر وباطن وحدّ ومطلع؛ فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم...»[1].

وفي هذه الرواية تمّ تفسير ظاهر القرآن بتلاوته، وباطنه بفهمه. ولكنّ سياق الرواية يبيّن لنا أنّ قراءة القرآن ليست هي المقصود من تلاوته، ولا حتّى ألفاظه التي يتمّ تلاوتها؛ لأنّ (الظاهر) تمّ اعتباره في صدر الرواية كواحدٍ من معاني الآيات، وفي جملة «فالظاهر التلاوة» فسّر الظاهر ـ الذي هو معنىً من معاني الآيات ـ بالتلاوة، ومع الأخذ بنظر الاعتبار تناسب الحكم والموضوع، نستنتج أنّ المقصود من التلاوة هو المعنى الذي يفُهم من الآيات من خلال تلاوتها من دون تدبّرٍ وتفسير. وأمّا جملة «والباطن الفهم» فمن خلال قرينة المقابلة نستنتج أنّ الباطن هو المعنى الذي يحتاج الوصول إليه للفهم والتفسير.

ووفقاً لهذا المعنى، فإنّ معنى باطن القرآن في هذه الرواية أوسع من المعنى الذي تعطيه الروايات السابقة، ويشتمل على كلّ المعاني التي تحتاج إلى التفسير. وهذا وإن كان قابلاً للدرك في إطار القواعد الأدبيّة وأُصول المناقشة العقلائيّة؛ إلّا أنّ هذه الرواية مرسلةٌ لا سند لها ولا يمكن الاعتماد عليها **أوّلاً**.

وثانياً ـ وعلى فرض قبولها ـ فإنّ النتيجة ستكون أنّ باطن القرآن ذو

---

(1) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج 1، ص 31، المقدّمة الرابعة.

مراتب، وبعض مراتبه يمكن فهمها من قبل غير المعصومين (ع) أيضاً، غير أنّ البعض الآخر منها لا يمكن فهمه بالاعتماد على القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة بل يختصّ بفهمها النبيّ (ص) وخلفاؤه العظماء الذين هم الراسخون في العلم. وهذه الرواية لا تنفي وجود مثل هذا النوع من الباطن في الآيات.

ونقل عن رسول الله (ص) أيضاً أنّه قال ضمن روايةٍ طويلةٍ في وصف القرآن: «وله ظهرٌ وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم. ظاهره أنيق وباطنه عميق»[1].

ويُفهم من هذه الرواية أيضاً أنّ ظاهر وباطن القرآن هما نوعان من المعاني التي تعطيها آيات القرآن؛ حيث تمّ تفسير الظاهر بالحكم والباطن بالعلم، ووصف ظاهره بالأناقة وباطنه بالعمق. وهذا ممّا لا تناقض فيه ولا اختلاف مع ما يستفاد من الروايات الماضية حول ماهيّة الباطن.

وعلى هذا، فإذا نظرنا إلى روايات الباطن مع غضّ النظر عن صحّة سندها أو ضعفه، يظهر من مجموعها أنّ باطن القرآن هو المعاني والمصاديق التي تكون دلالة وانطباق الآيات عليها غير واضحة. وهذه المعاني ذات مراتب، فبعضها يمكن أيضاً لغير النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع) دركه بالتأمّل والتدقيق، وبعضها أبعد من الدلالة العرفيّة للآيات فلا يستطيع أحدٌ غير الراسخين في العلم ـ النبيّ (ص) والأئمّة (ع) ـ إدراكه. ووجود مثل هذا الباطن للقرآن من الأُمور التي لا يمكن إنكارها؛ لأنّ الكثير من الروايات ـ والتي يكون سند البعض منها صحيحاً ـ تدلّ على ذلك.

---

(1) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 2، ص 573، كتاب فضل القرآن، ح 2.

معيار صحّة تفسير باطن القرآن

إنّ خلاصة ما مرّ في بيان ماهيّة باطن القرآن، هي أنّه رغم أنّ ظاهر بعض الروايات المرسلة التي لا يمكن الاعتماد عليها يعتبر أنّ باطن القرآن هو ذلك المعنى الذي لا يظهر بمجرّد التلاوة ويحتاج فهمه إلى التدبّر والتفسير؛ إلّا أنّ الروايات المعتبرة التي يمكن الاعتماد عليها تعرّف باطن القرآن تعريفين مختلفين وتذكر نوعين من المعاني الباطنيّة للآيات، هما:

1 ـ تأويل القرآن؛ أي المعاني والمطالب التي يريدها الله تعالى من حروف وكلمات وجمل وآيات القرآن أكثر ممّا تحمله الدلالات العرفيّة للكلام، والتي لا يعلمها إلّا الراسخون في العلم الذين هم النبيّ (ص) والأئمّة المعصومون (ع)، وينحصر طريق غيرهم لفهم هذه المعاني والمطالب في الاستماع والتعلّم من هؤلاء العظام.

2 ـ جريان مضمون الآيات التي نزلت بشأن أفرادٍ معيّنين، على الأشخاص الذين لم تنزل الآيات بشأنهم بصورةٍ مباشرة، إذا كانت أعمالهم تماثل أعمال أُولئك الذين نزلت الآيات بشأنهم. ولا يخرج النوع الثاني من هذين المعنيين الباطنيّين عن الدلالات العرفيّة للكلام؛ لأنّ العقلاء أيضاً يلجأون إلى هذا النوع من الجري والتطبيق في الكلام أو القصص بنفس الطريقة التي يكون القرآن وقصصه مثالاً للعبرة والنصيحة.

وفي المحاورات العرفيّة يتمّ تعميم مدلول الكلام إلى الأشخاص والأُمور التي لا تكون من مصاديق موضوع الكلام الصريحة ولكنّها

تمتلك خصوصيّة وصفة موضوع الكلام التي هي مناط الحكم[1]، كما يعتبر جريان الحكم على هؤلاء الأشخاص والأُمور مدلولاً للكلام. وهذا القسم من الدلالة يشبه ذلك الشيء الذي يطلق عليه في اصطلاحات علم أُصول الفقه «المفهوم الموافق»، ويوردون[2] مثالاً لذلك جملة ﴿. . . فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ. . .﴾[3]، كما يستعملون أيضاً عبارة «تنقيح المناط القطعي» في هذا المجال أحياناً[4].

ولكنّ هذه الاستفادة والتعميم تكون صحيحة ومقبولة طبقاً لأُصول المحاورة العقلائيّة فقط في الموارد التي يكون الكلام فيها ظاهراً في التعميم؛ أي عندما تكون دلالته على شمول الحكم بالنسبة إلى موارد التعميم صريحة. ويتوقّف تحقّق هذا الظهور على معلوميّة مناط الحكم الذي هو علّة ترتّب المحمول على الموضوع، وكذلك على إحراز وجود ذلك المناط في موارد التعميم؛ وكلّما كان أحد هذين الشرطين غير معلوم، فلا يتحقّق مثل هذا الظهور ويصبح تعميم الكلام إلى غير موضوعه مردوداً. كذلك، إذا اعتبرنا ـ وطبقاً لظاهر بعض الروايات ـ أنّ أيّ معنىً نحتاج في فهمه إلى التفسير ـ حتّى لو كان قابلاً للفهم والتفسير

(1) المقصود من مناط الحكم هو خصوصيّة وصفة الموضوع التي بسببها يترتّب الحكم على هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال، عندما يقال: «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض»، يكون مناط حكم النهي عن أكل الرمّان هو خاصّيّة حموضته؛ إذن، ففي أيّ وقت تكون هذه الخاصّيّة موجودةً في شيءٍ آخر غير الرمّان، يتمّ تعميم هذا الحكم على هذا الشيء.

(2) انظر: المظفّر، محمّد رضا، **أُصول الفقه**، ج 1، ص 103.

(3) سورة الإسراء 17: الآية 23.

(4) قال الآخوند الخراساني في **الكفاية** عند إشكاله على تعميم مقبولة عمر بن حنظلة ـ الواردة في باب الحكومة والقضاء ـ إلى باب الفتوى: «لا وجه لدعوى تنقيح المناط. . .» **كفاية الأُصول**، ص 504.

في إطار القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة ـ باطناً للقرآن؛ لاستطعنا أن نقول بأنّ قسماً من باطن القرآن لا يخرج عن الدلالات العرفيّة للكلام، ويمكن لغير النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع) أيضاً فهمه وتفسيره.

أمّا النوع الأوّل من المعاني الباطنيّة الذي يذهب أبعد ممّا تحمله الدلالات العرفيّة للكلام، فإنّ طريق تحصيله ـ كما قلنا سابقاً ـ ينحصر بتلقّيه من النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع) والاستفادة من رواياتهم المعتبرة. وتدلّ الروايات على هذا الحصر، مثل ما رواه الكليني بسندٍ متّصل، قال: «عن أبي جعفر (ع) أنّه قال: ما يستطيع أحدٌ أن يدّعي أنّ عنده جميع القرآن كلّه ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[1]؛ لأنّ المعانيَ والمعارف القرآنيّة التي لا يستطيع فهمها غير الأوصياء ليست من ظاهر القرآن، بل من نوع المعاني الباطنيّة التي لا تنتظم ضمن إطار الدلالات العرفيّة للكلام، فثبت أنّ بعض المعاني الباطنيّة تكون أبعد من الدلالات العرفيّة للكلام.

وعلى هذا الأساس، فإنّ معيار صحّة ما ذُكر ـ أو يُذكر ـ من المعاني الباطنيّة لآيات القرآن الكريم، ينحصر في شيئين:

إمّا أن ينتظم في إطار أحد الدلالات العرفيّة للكلام، مثل الاقتضاء والتنبيه والإيماء والإشارة، أو الدلالة المفهوميّة للكلام سواء كانت موافقة أم مخالفة[2].

---

(1) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 286، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمّة (ع). . .، ح 2.

(2) للاطّلاع على هذه الدلالات وسائر أقسام الدلالات العرفيّة للكلام، انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 243، 249.

أو أن تخبر رواية معتبرة ـ يمكن الاعتماد عليها، عن النبيّ (ص) أو أحد الأئمّة المعصومين (ع) ـ عن أنّ هذا المعنى الباطني هو المقصود من الآية.

كما أنّه لا يمكن الاعتماد على أيّ معنىً من المعاني المذكورة للآيات إذا كان يتعارض صريحاً مع ضروريٍّ من ضروريّات الدين أو دليلٍ قطعيّ أو ظاهر آيةٍ أو روايةٍ معتبرة ولم يكن قابلاً للجمع العرفيّ، حتّى وإن انطبق عليه أحد المعيارين سابقَي الذكر؛ لأنّ ذلك المعيار يسقط اعتباره بعد تعارضه مع هذه الأمور، ولا يعود معياراً معتبراً لصحّة ذلك المعنى.

وبناءً على ما سبق، فإنّ صحّة ما يُذكر من التفسيرات الباطنيّة أو المعاني الرمزيّة للآيات يتوقّف على أحد أمرين:

1 ـ أن يتوفّر على أحد المعيارين المذكورين.

2 ـ أن لا يتعارض مع ضروريّ الدين، أو مع دليلٍ عقليٍّ قطعيّ أو صريح، أو ظاهر آيةٍ، أو روايةٍ معتبرة. وهنا نبحث في رأيين آخَرين حول معيار وشروط صحّة التفسير الباطني.

رأي **الذهبي**[1] في معيار وشروط صحّة التفسير الباطني نقل الدكتور **محمّد حسين الذهبي** في بحثه المعنون «التفسير الإشاري في الميزان» الشرطين التاليين عن باحثين آخرين باعتبارهما شرطين أساسيّين لصحّة المعنى الباطني، وأبدى موافقته المدعمة بالأدلّة على ذلك، وهما:

(1) الدكتور محمّد حسين الذهبي توفّي 1977 م، مؤلّف كتاب **التفسير والمفسّرون** وأُستاذ كلّيّة الشريعة بجامعة الأزهر.

1 ـ أن يكون المعنى الباطني صحيحاً بمقتضى ظاهر اللغة العربيّة، بالشكل الذي يكون فيه موافقاً للمقاصد العربيّة.

2 ـ أن تؤيّد صحّته شهادة نصٍّ في موضعٍ آخر، أو ظاهرٌ لا معارض له. واستدلّ للشرط الأوّل بعربيّة القرآن، مبيّناً أنّه إذا أمكن أن نفهم من القرآن معنىً لا يقتضيه الكلام العربي، لما وُصف القرآن بالعربيّ بهذا الشكل القاطع. كما أنّ المفهوم الذي لا تدلّ عليه أيٌّ من ألفاظ ومعاني القرآن، لا يمكن أن يُنسب إلى القرآن؛ حيث إنّه لا أرجحيّة في نسبته إلى القرآن على نسبة ضدّه إليه، وحيث لا مرجّح يدلّ على واحدٍ منهما، فإنّ إثبات أحدهما تحكّمٌ وبهتانٌ واضحٌ على القرآن.

أمّا الشرط الثاني فقد استدلّ عليه بأنّه إذا لم يكن شاهدٌ على المعنى الباطنيّ في موضعٍ آخر، أو كان ولكن وُجد معه ما يعارضه، فإنّ هذا المعنى لا يعدو كونه ادّعاءً من غير دليل، وهو ما يرفضه العلماء بالاتّفاق[1]. وذكر في موضعٍ آخر الشروط الأربعة التالية لقبول التفسير الإشاري، وهو نفس التفسير الباطني بالمعنى المذكور:

1 ـ أن لا يكون التفسير الإشاري منافياً للظاهر من النظم القرآني الكريم.

2 ـ أن يؤيّده شاهدٌ شرعيّ.

3 ـ أن لا ينافيه معارضٌ شرعيّ أو عقليّ.

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ص 357 ـ 358.

4 ـ أن لا يُدّعى أنّ التفسير الإشاري هو المراد فقط، وأنّ الظاهر غير مراد[1].

نقد

يُفهم من ظاهر عبارة الدكتور الذهبي في توضيح الشرط الأوّل من الشرطين اللذين نقلهما عن غيره، وممّا أورده من الدليل على ذلك، أنّه يرى أنّ المعنى الباطني يجب أن يكون موافقاً لمقتضى ظاهر الآيات وفقاً لقواعد المحاورة العربيّة.

فإن كان مقصوده من الشرط الأوّل ذلك المعنى؛ فإنّ الإشكال عليه سيكون على الشكل التالي:

أوّلاً: إنّ هذا المعنى هو المعنى الظاهري للقرآن الكريم، لا معناه الباطني.

وثانياً: عدم الحاجة إلى شهادة النصّ أو الظاهر اللذين ورد ذكرهما في الشرط الثاني؛ إذ يكفي ظهور الكلام في الدلالة على إرادة ذلك المعنى.

وإن كان مقصوده أنّ المعنى الباطني للآية يجب أن لا يتعارض مع معناها الظاهري أو أن يكون ممتنعاً عن الاجتماع معه، وإن كانت عبارته تقصر عن إرادته هذا المعنى؛ فهذا الشرط صحيح ولكنّه مصداقٌ للشرط الثالث الذي ذكره لقبول التفسير الإشاري، حيث إنّ ذلك الشرط متضمّنٌ لهذا الشرط، ممّا يغنينا عن ذكره مستقلاً.

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ص 377.

أمّا الشرط الثاني من الشرطين سابقَي الذكر، فهو كذلك لا يختلف عن الشرط الثاني من الشروط الأربعة التي ذكرها لقبول التفسير الإشاري. أمّا الشروط الأربعة التي ذكرها لقبول التفسير الإشاري، فإنّ كان مقصوده من الشرط الأوّل أن يكون التفسير الإشاري موافقاً ومتناغماً مع ظاهر سياق الآية، فإنّ هذا الشرط لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه نظراً لاشتمال القرآن على الباطن والتأويل الذي لا يعلمه إلّا الله والراسخون في العلم، فإذا ثبت لنا بطريقٍ معتبر أنّ رسول الله (ص) قد ذكرا معنىً ما لجملةٍ من الجمل باعتباره تأويلاً وبطناً للقرآن، وكان هذا المعنى غير موافقٍ لسياق الجملة ولا متناغماً معها، فلا يجوز لنا ردّ هذا المعنى متعلّلين بعدم موافقته وتناغمه مع السياق؛ إذ ما المانع من أن يريد الله تعالى من عبارةٍ من القرآن ـ مضافاً إلى المعنى الذي يتوافق مع ظاهر وسياق الآية ـ معنىً آخر بقطع النظر عن سياق ونظم هذه العبارة بين العبارات التي تسبقها والتي تليها، وأن يطلع رسوله على هذا المعنى، وأن يكون هذا باطناً للعبارة؟ إنّ إرادة مثل هذا المعنى لا ينفيه امتناعٌ عقليّ ولا محذورٌ شرعي. أمّا إذا كان المقصود من هذا الشرط أن يكون المعنى الباطني غير متعارضٍ مع الظاهر الحاصل من نظم القرآن، وأن يكون قابلاً للجمع العرفي، وهو ما يحتمل قويّاً أن يكون مقصوداً من هذا الشرط، فهذا الشرط صحيح ولا إشكال عليه، إلّا أن يقول قائل إنّ الشرط الثالث ـ وهو أن لا يكون له معارضٌ شرعيّ أو عقليّ ـ يتضمّن هذا الشرط، فلا حاجة لذكره؛ لأنّ الظاهر الحاصل من نظم القرآن يعتبر واحداً من المعارضات الشرعيّة أيضاً[1].

---

(1) إذا قيل: إنّ ما يقصده بكلمة نظم ليس هو السياق، بل بقرينة أنّه بعد ذكره لهذا الشرط والشرطين اللذين يليانه قال: لقد بيّنا هذه الشروط الثلاثة سابقاً؛ فإنّ ما يقصده من=

وأمّا ما جاء في الشرط الرابع فهو كلام صحيح، ولكنّه ليس شرطاً لصحّة ومقبوليّة التفسير الإشاري، بل هو ردٌّ لرأي الباطنيّة الباطل وأنصار التفسير الباطني المحض حول معاني القرآن. بمعنى أنّ الادّعاء بأنّ المراد هو المعنى الإشاري فقط دون إرادة ظاهر الآيات هو أمرٌ باطل، ولكنّ صاحب هذا الادّعاء إذا ذكر معنىً لآيةٍ باعتباره تفسيراً إشاريّاً وكان متوفّراً على أحد معيارَي الصحّة، أو بتعبير الذهبي يؤيّده شاهدٌ شرعيّ، ولم يكن له معارضٌ شرعيّ أو عقليّ، فهو صحيح ويمكن قبوله، ولا يمنع قبولَ هذا المعنى بطلانُ ادّعاء من ذَكَره.

وعلى هذا، فإنّ الشرطين الثاني والثالث من الشروط الأربعة المذكورة هي المعتبرة فقط، وهذان الشرطان في مضمونهما نفس الأمرين اللذين تمّت الإشارة إليهما قبل ذلك باعتبارهما معياراً لصحّة المعنى الباطني.

= النظم هو القواعد الأدبيّة العربيّة، ومضمون هذا الشرط هو نفس مضمون الشرط الأوّل من الشرطين اللذين نقلهما عن آخرين ووافق عليهما، وليس شرطاً جديداً.

فالجواب هو أوّلاً: إنّ استعمال كلمة نظم بمعنى القواعد الأدبيّة العربيّة غير شائع ولا متداول حتّى بصورته المجازيّة، وإنّ كلمة (نظم) في عبارة «أن لا يكون التفسير الإشاري منافياً للظاهر من النظم القرآني الكريم» ظاهرةٌ في معنى السياق. أمّا القرينة المذكورة فهي أيضاً لا تمنع هذا الظهور، ولا تدلّ على أنّ المراد من كلمة (نظم) هو القواعد الأدبيّة العربيّة؛ لأنّه في حالة افتراضنا أنّ المراد من النظم هو السياق فأيضاً سيكون هذا الشرط جزءاً من الشرط الأوّل الذي تمّ بيانه سابقاً. وربما كان مقصوده عندما قال: «لقد بيّنّا هذه الشروط الثلاثة سابقاً» توضيح هذا الشرط ضمن الشرط الأوّل؛ لأنّه من خلال توضيح شرط أنّ المعنى الباطني يجب أن يكون صحيحاً بمقتضى الظهور الذي تقرّره اللغة العربيّة، يتمّ أيضاً توضيح شرط عدم منافاة المعنى الباطني مع الظهور الحاصل من سياق الكلام.

وثانياً: إذا احتملنا احتمالاً ضعيفاً أنّ مقصوده مثل هذا المعنى، فإنّ هذا الشرط هو نفس الشرط الأوّل من الشرطين السابقين اللذين تمّت مناقشتهما.

رأيٌ آخر في شروط صحّة التفسير الباطني للقرآن

عرّف أحد أساتذة العلوم القرآنيّة باطن القرآن بأنّه «عبارة عن المفهوم العامّ الشامل، المستنبط من فحوى الآية»، وأنّه «تأويلها إلى حيث تنطبق عليه من موارد مشابهة، حسب مرّ الدهور»، وقال بأنّ هذا التأويل ليس حسب الذوق المختلف حسب تنوّع السلائق، بل كان له ضوابط ذكرنا حدودها وشرائطها[1].

وعند بيانه لمعاني التأويل أيضاً فسّر تأويل القرآن بأنّه «مفهوم عامّ، منتزع من فحوى الآية الواردة بشأنٍ خاصّ»[2]، وقال: «وقد عُبّر عنه بالبطن المنطوي عليه دلالة الآية في واقع المراد»[3]. ثمّ أورد الآيتين التاليتين مثالاً على ذلك:

أ - ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ...﴾[4].

وقال توضيحاً للمثال في هذه الآية:

نزلت بشأن غنائم بدر، وغاية ما هناك أن عمّت غنائم جميع الحروب على شرائطها. لكنّ الإمام **أبا جعفر محمّد بن عليّ الباقر** (ع) نراه يأخذ بعموم الموصول، ويفسّر «الغنيمة» بمطلق الفائدة وأرباح المكاسب والتجارات التي يربحها أرباب الصناعات والتجارات وغيرهم طول عامهم، في كلّ سنة بشكلٍ عامّ.

---

(1) انظر: معرفت، محمّد هادي، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص 527.
(2) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 21.
(3) انظر: المصدر نفسه.
(4) سورة الأنفال 8. الآية 41.

قال (ع): «فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ . . . »[1] [2].

وعلى هذا فقد اعتبر دلالة الآية على وجوب الخمس في الغنائم الحربيّة ظاهراً لها، بينما اعتبر دلالتها على وجوب الخمس في مطلق الفائدة باطناً لها.

ب ـ ﴿وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ . . .﴾[3]. وتوضيحاً لهذا المثال قال:

نزلت بشأن الإعداد للجهاد، دفاعاً عن حريم الإسلام، فكان مفروضاً على أصحاب الثروات القيام بنفقات الجهاد، دون سيطرة العدوّ الذي لا يُبقي ولا يَذَر. لكنّ «السبيل» لا يعني القتال فحسب، فهو يعمّ سبيل إعلاء كلمة الدين وتحكيم كلمة الله في الأرض، ويتلخّص في تثبيت أركان الحكم الإسلامي في البلاد، في جميع أبعاده: الإدارية والاجتماعية والتربوية والسياسية والعسكرية، وما شابه. وهذا إنّما يقوم بالمال. . .

---

(1) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 6، ص 350، كتاب الخمس، باب 8، ح 5.
ولا يخفى أنّ هذه الرواية قد وردت في مستدرك الوسائل عن أبي جعفر (ع)، وأبو جعفر هنا هو الإمام محمّد التقي (ع) بقرينة راويها عليّ بن مهزيار، فنقلها عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام غير صحيح؛ لأنّ عليّ بن مهزيار من أصحاب الأئمّة الرضا والجواد والهادي (ع)، ولم يدرك الإمام الباقر (ع). انظر: الحلّي، حسن بن يوسف، **رجال العلاّمة الحلّي**، ص 92.

(2) انظر: معرفت، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 1، ص 22 ـ 23.

(3) سورة البقرة 2: الآية 195.

وهذا المال يجب توفّره على أيدي العائشين تحت لواء الدولة الحاكمة، ويكون مفروضاً عليهم دفع الضرائب والجبايات، كلٌّ حسب مكنته وثروته، الأمر الذي يكون شيئاً وراء الأخماس والزكوات التي لها مصارف خاصّة، لا تعني شؤون الدولة فحسب[1]. وعلى هذا يكون قد اعتبر ظاهر الآية هو دلالتها على وجوب الإنفاق في الحرب مع أعداء الدين، بينما يكون باطنها هو دلالتها على وجوب دفع الضرائب في طريق تثبيت أركان الحكومة الإسلاميّة.

كما أنّه وتحت عنوان «ضابطة التأويل» عرّف التأويل بأنّه الحصول على المعاني الباطنيّة للقرآن (المعنى المصدري)، كما اعتبره من الدلالات الباطنيّة للكلام التي تدخل في قسم الدلالات الالتزاميّة غير البيّنة للألفاظ (المعنى الوصفي)، ثمّ ذكر الشرطين التاليين اللازمين لصحّة التأويل:

1 ـ مراعاة المناسبة القريبة بين الدلالة الظاهريّة والدلالة الباطنيّة للكلام.

2 ـ مراعاة النظم والدقّة في إلغاء الخصوصيّات المكتنفة بالكلام.

وقال في توضيح الشرط الأوّل: مثلاً لفظة «الميزان» وضعت لآلة الوزن المعروفة ذات الكفّتين، وقد جاء الأمر بإقامتها وعدم البخس فيها، في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ﴾[2].

لكن إذا جرّدنا اللفظ من قرائن الوضع وغيره وأخلصناه من

(1) انظر: معرفت، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 1، ص 23.

(2) سورة الرحمن 55: الآية 9.

ملابسات الأُنس الذهني، فقد أخذنا بمفهومه العامّ: كلّ ما يوزن به الشيء، أيُّ شيء كان مادّيّاً أم معنويّاً، فإنّه يشمل كلّ مقياسٍ أو معيارٍ كان يقاس به أو يوزن به في جميع شؤون الحياة، ولا يختصّ بهذه الآلة المادّيّة فحسب[1].

وللتدليل على كلامه نقل رواية **محمّد بن عبّاس المعروف بابن ماهيار** بإسناده إلى **الإمام الصادق** (ع)، حيث قال: «الميزان الذي وضعه الله للأنام هو الإمام العادل الذي يحكم بالعدل، وبالعدل تقوم السماوات والأرض، وقد أمر الناس أن لا يطغوا عليه، ويطيعوه بالقسط والعدل، ولا يبخسوا من حقّه، أو يتوانوا في امتثال أوامره»[2].

والعبارة السابقة تبيّن أنّ دلالة ظاهر الآية هو الأمر بقياس الأشياء بالميزان وعدم نقصانه، بينما دلالتها الباطنيّة هي شمولها لقياس الأشياء بغير الميزان. وقد اعتبر الكاتب هذا نموذجاً للمناسبة القريبة بين الدلالة الظاهريّة والدلالة الباطنيّة للكلام.

ومن الأمثلة الأُخرى التي أوردها لهذا الشرط، الآية الكريمة: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ﴾[3].

---

(1) معرفت، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 1، ص 25.

(2) وقد نقل الكاتب هذه الرواية بالمعنى عن كتاب تأويل الآيات الظاهرة للسيّد شرف الدين الأسترآبادي. ولكنّ الذي ورد في هذا الكتاب في ذيل الآية هو روايةٌ عن الإمام الصادق (ع) وقد جاء في قسم منها: «... والميزان أمير المؤمنين (ع)، ونصبه لهم من بعده. قلت: لا تطغوا في الميزان؟ قال: لا تطغوا في الإمام بالعصيان والخلاف. قلت: وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان؟ قال: أطيعوا الإمام بالعدل ولا تبخسوا من حقّه». ولا يخفى على المدقّق أنّ تفاوت هذه الرواية مع ما نقله أوسع من النقل بالمعنى.

(3) سورة الملك 67: الآية 30.

فظاهرها هو تنبيههم إلى نعمة الماء التي وفّرها الله تعالى للإنسان، ويعجز غيره عن توفيرها لهم، بينما أُوّلت في الروايات بغيبة الإمام (ع)[1] وعلم الإمام[2].

وكذلك الآية الكريمة ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾[3]، حيث أوّلت إحدى الروايات الطعامَ فيها بالعلم[4]. وتوضيحاً للشرط الثاني، وبعد أن بيّن أنّ إلغاء الخصوصيّات المكتنفة بالكلام واستخلاص مفهومه العامّ يتمّ من خلال قانون (السبر والتقسيم) من قوانين علم المنطق والمعبّر عنه في علم الأُصول بـ(تنقيح المناط) الذي يستعمله الفقهاء للوقوف على

---

(1) نقل سماحته روايةً تشتمل على هذا المعنى عن الإمام الباقر (ع)، غير أنّ هناك أيضاً روايات غيرها منقولة عن الإمام موسى بن جعفر (ع)، وهذه نصوصها:
عن أبي جعفر (ع) في قول الله عزّ وجلّ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ فقال: «هذه نزلت في القائم، يقول: إن أصبح إمامكم غائباً عنكم لا تدرون أين هو فمن يأتيكم بإمامٍ ظاهر؟...» الصدوق، محمّد بن عليّ، **كمال الدين**، ج 1، ص325، باب 32، ح 3.
عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع)، قلت له: ما تأويل قول الله عزّ وجلّ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾؟ فقال: «إذا فقدتم إمامكم فلم تروه فماذا تصنعون؟». المصدر نفسه، ج 2، ص 360، باب 34، ح 3.
عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) في قول الله عزّ وجلّ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ قال: «إذا غاب عنكم إمامكم فمن يأتيكم بإمامٍ جديد». الكليني، **أصول الكافي**، ج 1، ص 400، كتاب الحجّة، باب في الغيبة، ح14.

(2) سئل الرضا (ع) عن قول الله عزّ وجلّ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾، فقال (ع): «ماؤكم: أبوابكم الأئمّة، والأئمّة أبواب الله. فمن يأتيكم بماءٍ معين: أي يأتيكم بعلم الإمام». الحويزي، **نور الثقلين**، ج 5، ص 386، ح 38.

(3) سورة عبس 80: الآية 24.

(4) عن زيد الشحّام، عن أبي عبد الله (ع) في قوله تبارك وتعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾، قال: «علمه الذي يأخذه عن مَن يأخذه». البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 429، ح 1.

الملاك القطعي للحكم الشرعي، أورد الآية الكريمة ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾[1] مثالاً تطبيقياً قرآنياً على هذا الشرط، فقال في توضيح ذلك:

إنّ هذه قولة نبيّ الله موسى (ع)، قالها تعهّداً منه لله تعالى، بأن لا يستخدم قواه وقدرته الذاتيّة التي منحه الله إيّاها في سبيل الفساد في الأرض، ولا يجعل ما آتاه الله من إمكانات معنويّة ومادّيّة في خدمة أهل الإجرام. هذا ما يخصّ الآية في ظاهر تعبيرها بالذات. ولكنّ هذا الأمر لا يختصّ بموسى (ع)، بل تحكم شريعة العقل بأنّ كلّ من آتاه الله العلم والحكمة والقدرة لا ينبغي له أن يجعل ذلك ذريعةً سهلةً في متناول أهل العبث والاستكبار في الأرض، بل يجب أن يجعلها وسيلةً ناجحة في سبيل إسعاد العباد وإحياء البلاد.

وهذا الفحوى العامّ للآية الكريمة إنّما يُعرف وفق قانون (السبر والتقسيم) وإلغاء الخصوصيّات المكتنفة بالموضوع، فيتنقّح ملاك الحكم العامّ[2].

وفي حوارٍ آخر أيضاً عرّف الباطن بأنّه الاستنتاجات الكلّيّة التي تتمّ طبقاً للقواعد، وقال: فعندما يصلنا عن المعصوم أنّه فسّر الماء بالعلم باعتباره بطناً للآية[3]، فليس في ذلك أيّ منافاة مع ظاهرها الذي هو الماء. كما أنّه حين يفسّر الطعام بالعلم[4]، لا منافاة أيضاً مع كون

---

(1) سورة القصص 28: الآية 17.

(2) انظر: معرفت، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 1، ص 28 ـ 29.

(3) إشارة إلى الرواية التي أوّلت الماء في آية ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ﴾ بعلم الإمام، وردت هذه الرواية في الصفحة السابقة.

(4) إشارة إلى الرواية التي أوّلت الطعام في آية ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ بالعلم الذي يتلقّاه الإنسان، وردت هذه الرواية أيضاً في الصفحة السابقة.

المعنى هو الطعام المعتاد؛ وذلك بسبب وجود المناسبة بين المعنيين[1].

نقد

إنّ قوله: «وكان للتأويل ضوابط ذكرنا حدودها وشرائطها، وليس حسب الذوق المختلف حسب تنوّع السلائق» مطلبٌ صحيح لا إشكال عليه، غير أنّ كلامه يتضمّن عدّة نقاط تحتمل النقد والمناقشة:

1 ـ إنّ تعريف الباطن بأنّه المفهوم العامّ الشامل المستنبَط من فحوى الآية، ليس بالتعريف الجامع المانع. كما أنّ عبارة (الاستنتاجات الكلّيّة) ليست بالعبارة المناسبة في هذا المجال؛ وذلك:

أوّلاً: في الكثير من الآيات يكون المفهوم العامّ الشامل والاستنتاج الكلّي هو مقتضى إطلاق أو عموم لفظ الآيات، ويعدّ من ظواهر الآيات لا بواطنها. ففي آية الخمس نفسها التي أوردها مثالاً على باطن القرآن، ونظراً لأنّهم فسّروا «الغُنْم» بما يقابل «الغُرْم»[2] و«غَنِمَ الشيء» بمعنى «فازَ به»[3]، ومع الأخذ بنظر الاعتبار إطلاق «ما» وعموم «مِن شيء»؛ فلا يبقى مجالٌ للشكّ بأنّ عبارة ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ﴾ لها مفهومٌ عامّ وشامل يعمّ أيّ فائدةٍ يفوز بها الإنسان سواء كانت من الحرب أو غيرها، وأنّ هذه الآية لها دلالة واضحة على وجوب دفع خمس أيّ فائدة يحصل عليها الإنسان، ممّا يعني أنّ وجوب خمس الفوائد التي تحصل من غير

---

(1) انظر: معرفت، محمّد هادي، **كيهان فرهنگى**، العدد المسلسل 107، ص 10 ـ 11.

(2) «والغُنْم بالغُرْم أي مقابلٌ به». الفيّومي، **المصباح المنير**، ص622؛ «ويقال: الغُنم بالغُرْم، مقابلٌ به، فالذي يعود عليه الغُنْم من شيء يتحمّل ما فيه من غُرْم». أنيس، إبراهيم و...، **المعجم الوسيط**، ص664.

(3) أنيس، إبراهيم و...، **المعجم الوسيط**، ص664.

طريق الحرب من كسبٍ وتجارات وأمثالها هو مدلول ظاهر هذه الآية؛ لا كما ظنّه العالم المذكور تأويلاً ومعنىً باطنيّاً لها.

كما أنّ الرواية التي أوردها تأييداً لمدّعاه كذلك ليست قاصرة عن الدلالة على مدّعاه فقط؛ لأنّها لا تتحدّث من قريبٍ أو بعيد عن باطن أو تأويل الآية، بل إنّ استنادها إلى هذه الآية الكريمة في مقام بيان وجوب خمس مطلق الغنائم والفوائد لمخاطبيها، يوضح أنّ دلالة الآية على هذا الحكم دلالة عامّة وظاهرة.

والرواية الأُخرى المنقولة عن الإمام **الصادق** (ع) جواباً على سؤالٍ عن هذه الآية الكريمة، حيث قال: «هي والله الإفادة يوماً بيوم»[1]، تؤيّد أنّ هذا المعنى العامّ والشامل هو ظاهر الآية الكريمة.

وقد أيّد الفقيه المحقّق المقدّس **الأردبيلي** إشعار هذه الرواية بهذا المعنى العامّ أيضاً، وذلك بعد أن بيّن أنّ ما يُفهم من ظاهر الآية هو وجوب الخمس في كلّ الغنائم، وأنّ الغنيمة في اللغة ـ بل في العرف أيضاً ـ هي الفائدة[2].

أمّا الشيخ **الطوسي** ـ في ذيل هذه الآية ـ وبعد أن بيّن وجوب الخمس لدى أصحابنا (الشيعة) في كلّ الفوائد الحاصلة من المكاسب وأرباح التجارات والكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك، قال: «ويمكن الاستدلال على ذلك بهذه الآية؛ لأنّ جميع ذلك يسمّى غنيمة»[3].

---

(1) عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾، قال: «هي والله الإفادة يوماً بيوم». الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج 4، ص 121، باب الخمس والغنائم، ح 1.

(2) انظر: الأردبيلي، أحمد بن محمّد، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ص 210.

(3) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 123.

وكذلك قال **الطبرسي** بعد أن بيّن إمكانيّة الاستدلال بهذه الآية على وجوب الخمس في تلك الموارد: «فإنّ في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغُنم والغنيمة»[1].

أمّا **القرطبي** ـ وهو المفسّر المعروف من أهل السنّة ـ فإنّه وإن خصّص الآية بالغنائم الحربيّة استناداً إلى إجماع أهل السنّة، إلّا أنّه قال: «الغنيمة في اللغة: ما يناله الرجل أو الجماعة بسعي»[2]، واعترف: «ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص»[3].

وقال آية الله **الخوئي** أيضاً عند بيانه لدلالة هذه الآية على وجوب الخمس في مطلق الفوائد:

إلّا أنّ كلمة (غَنِمَ) بالصيغة الواردة في الآية المباركة ترادف (رَبِحَ) و(اسْتَفادَ) وما شاكل ذلك فتعمّ مطلق الفائدة، ولم يتوهّم أحد اختصاصها بدار الحرب.

ولعلّ في التعبير بـ(الشيء) ـ الذي فيه من السعة والشمول ما ترى ـ إيعازاً إلى هذا التعميم وأنّ الخمس ثابت في مطلق ما صدق عليه الشيء من الربح وإن كان يسيراً جدّاً كالدرهم غير المناسب لغنائم دار الحرب كما لا يخفى. . . .

ولا ينافيه ذكر القتال في الآيات السابقة عليها واللاحقة لها؛ لما هو المعلوم من عدم كون المورد مخصّصاً للحكم الوارد عليه[4].

---

(1) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 4، ص 544.
(2) القرطبي، محمّد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 8، ص 3.
(3) المصدر نفسه.
(4) البروجردي، مرتضى، **مستند العروة الوثقى**، كتاب الخمس، ص 194.

ثانياً: إنّ هذا التعريف للباطن لا يتلاءم مع روايات باطن وتأويل القرآن من جهات عديدة:

أ ـ إنّ المستفاد من الروايات أنّ كلّ آية من آيات القرآن ـ بل كلّ حرف من حروفه ـ لها ظاهر وباطن. فعلى سبيل المثال عُدّ وجود الظاهر والباطن لكلّ آيةٍ من آيات القرآن في رواية فضيل المعتبرة أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه، إذ ورد السؤال عن معنى الظاهر والباطن، فبيّن الإمام **الباقر** (ع) معناهما من دون أن ينفي وجود الظاهر والباطن لأيّ آيةٍ من الآيات[1].

ورووا عن **رسول الله** (ص) أنّ لكلّ حرفٍ من حروف القرآن ظاهراً وباطناً[2].

ومن الواضح أنّه لا يمكن تصوّر مفهوم عامّ ومعنىً جامع لكلّ حرفٍ من حروف القرآن ـ بل حتّى لكلّ آية من آياته ـ بحيث يكون ظاهر وباطن هذا الحرف أو الآية من مصاديقه الجليّة والخفيّة؛ لذا لا يمكن حصر باطن القرآن في المعنى الذي بيّنه هذا العالم.

ب ـ إنّ الكثير من المعاني الباطنيّة للآيات التي وردت في الروايات لا تجد مكاناً لها في هذا التعريف؛ لأ نّه لا يمكن تصوّر مفهوم عامّ شامل ينطبق على تلك المعاني. مثاله ما روي عن الإمام **الصادق** (ع) أنّه قال: إنّ القرآن له ظهرٌ وبطن، فجميع ما حرّم الله في القرآن هو الظاهر،

(1) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 92، ص 97، ح 64.

(2) انظر: الطبري، محمّد بن جرير، **جامع البيان**، ج 1، ص 9؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 33، ص 155.

والباطن من ذلك أئمّة الجور. وجميع ما أحلّ الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمّة الحقّ[1].

ولا يتصوّر الذهن مفهوماً عامّاً ومعنىً جامعاً يتضمّن محرّمات القرآن وأئمّة الجور ومحلّلات القرآن وأئمّة الحقّ في آنٍ واحد. وفي صحيح **عبد الله بن سنان** تمّ تفسير ظاهر آية ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ...﴾[2] بأخذ الشارب وقصّ الأظفار، وباطنها بلقاء الإمام (ع)[3]. ويبدو مشكلاً تضمين هذين المعنيين في مفهومٍ عامّ بحيث يكون كلّ واحدٍ منهما مصداقا له[4]. وفي روايةٍ أُخرى عن عبد الله بن سنان عن **الإمام الصادق** (ع) في بيان المعنى الباطني ورموز حروف «بسم الله الرحمن الرحيم»، ورد أنّ الباء هي بهاء الله، والسين سناء الله ، والميم مجد الله، وفي رواية بعضهم مُلك الله[5]. ولا يمكن تصوّر مفهومٍ عامّ شامل لمعنى «بسم» الظاهري وهذه المعاني والرموز. والروايات من هذا القبيل والتي تتحدّث كذلك عن معنى حروف البعض الآخر من كلمات القرآن ومعنى

(1) انظر: الحويزي، **نور الثقلين**، ج 2، ص 25.

(2) سورة الحجّ 22: الآية 29.

(3) انظر: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج 2، ص 369؛ والصفحة 14 من كتابنا هذا.

(4) اعتبر بعض الأعاظم أنّ الجامع لهذين المعنيين والمعاني الأُخرى التي ذُكرت لهذه الجملة هو إزالة أيّ شيءٍ يشين الإنسان ويُفسد بدنه وقلبه وروحه. انظر: المجلسي، **مرآة العقول**، ج 18، ص 248؛ غير أنّ اعتبار لقاء الإمام مصداقاً لهذا الجامع هو أمرٌ مشكل، بينما يمكن اعتبار رفع الجهل وإزالة الأوساخ الروحيّة مصداقاً له، وهي أُمور يمكن أن يكون لقاء الإمام سبباً لها لا نفسها.

(5) الصدوق، **معاني الأخبار**، ص 3، باب معنى «بسم الله الرحمن الرحيم»، ح 1. ورجال سند هذا الحديث ـ باستثناء قاسم بن يحيى ـ موثّقون توثيقاً خاصّاً، وهو أيضاً من رجال كامل الزيارات وقد وثّقه ابن قولويه توثيقاً عامّاً.

الحروف المقطّعة أوائل سور القرآن، كثيرة جدّاً[1] يطول بنا المقام إذا ذكرناها جميعاً. ومع أنّه لم يصحّ سند جميع هذه الروايات،ولكن نظراً لكثرتها وقوّة سند بعضها فلا يمكن إهمالها كلّيّاً وتعريف باطن القرآن بما لا يتضمّن المعاني المذكورة في تلك الروايات ويستلزم عدم الالتفات إليها جميعاً.

ج ـ إنّ المفهوم العامّ والتصوّر الكلّي للآيات يمكن فهمه حتّى من قبل غير الراسخين في العلم، بينما جاء في معتبرة فضيل أنّ بطن القرآن هو تأويله[2]، وفي آية ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ...﴾[3] ينحصر علم التأويل بالراسخين في العلم ـ وهم رسول الله (ص) والأئمّة المعصومون (ع) ـ وتقصر القابليّة العلميّة لغيرهم عنه. ومن هذه الرواية والآية يستفاد أنّ التأويل والمعاني الباطنيّة للقرآن تختلف عن ذلك المعنى الذي يتمكّن غير الراسخين في العلم من فهمه أيضاً.

د ـ وفي روايةٍ عن الإمام عليّ (ع) ورد أنّه قال: «لو شئت لأوْقَرت سبعين بعيراً في تفسير فاتحة الكتاب»[4]، ونقلوا عن ابن عبّاس أنّه قال: حدّثني عليّ بن أبي طالب (ع) في إحدى الليالي ساعة تامّة في تفسير

---

(1) انظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص13، باب معنى «بسم الله الرحمن الرحيم»، ح2؛ ص7، باب معنى «الصمد»؛ ص22، 28، باب معنى الحروف المقطّعة في أوائل السور من القرآن؛ الصدوق، محمّد بن علي، **التوحيد**، ص88، باب تفسير «قل هو الله أحد» إلى آخرها؛ الكليني، **أصول الكافي**، ج 1، ص546، باب مولد موسى بن جعفر (ع)، ح 4؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج92، ح 34؛ ص 376، ح4، 6؛ ص381، ح14؛ ص383، ح23.

(2) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 92، ص 97، ح 64.

(3) سورة آل عمران 3: الآية 7.

(4) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 92، ص 103، ح 82.

ألف كلمة (الحَمْد)، وساعة تامّة أُخرى في تفسير لامها، وساعة تامّة في تفسير حائها، وساعة تامّة في تفسير ميمها، وتحدّث في تفسير دالها حتّى طلع الفجر[1].

وروي عن الإمام **الباقر** (ع) أنّه قال: «لو وجدتُ لعلمي الذي آتاني الله عزّ وجلّ حَمَلَة لنشرت التوحيد والإسلام والإيمان والدين والشرائع من (الصَّمَد)»[2].

ومن الواضح أنّ التفسير والعلم الذي تشير إليه هذه الروايات هو التفسير والمعاني الباطنيّة للقرآن الكريم، وأنّ التعريف الذي يقدّمه هذا المنهج لباطن وتأويل القرآن لا يشمل مثل هذه التفسيرات والعلوم، حيث لا يمكن الوصول إلى هذا القسم من علوم القرآن من خلال انتزاع مفهومٍ عامّ من الآيات.

2 ـ إنّ الشرطين اللذين ذكرهما لصحّة تأويل الكلام ودلالاته الباطنيّة يناسبان ويلائمان ذلك القسم من معاني الآيات الباطنيّة التي وردت في رواية **حمران**[3]، ولكنّها لا تناسب القسم الآخر من المعاني الباطنيّة التي وردت في معتبرة **فضيل**[4]، والتي حصرت آية ﴿. . . وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ. . .﴾[5] معرفتها بالراسخين في العلم (**رسول الله** (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، وجاءت مصاديقها في الكثير من الروايات؛ لأنّ المعنى الذي تربطه علاقة وثيقة ـ أو كما يصفها هو بأنّها

(1) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ص 105 ـ 106.

(2) الصدوق، **التوحيد**، ص 91.

(3) سبقت الإشارة إلى هذه الرواية في ص 17 من كتابنا هذا.

(4) ورد نصّ هذه الرواية في ص 16، الهامش 2 من كتابنا هذا.

(5) سورة آل عمران 3: الآية 7.

من نوع الدلالات الالتزاميّة الخفيّة ـ مع الدلالات الظاهريّة للآيات الكريمة، والذي يستفاد من الآيات بعد إلغاء خصوصيّتها وتنقيح مناطها، ليس هو المعنى الذي تختصّ معرفته بالراسخين في العلم، وإنّ قسماً من المعاني الباطنيّة للآيات التي وردت في الروايات[1]، لا تتوفّر على هذين الشرطين، لذا يجب صرف النظر عنها جميعاً إذا قبلنا بهذين الشرطين، كما يجب طرح الروايات التي بيّنت هذه المعاني حتّى إذا كان سندها صحيحا أيضاً.

وهذا ـ مضافاً إلى أنّه غير مقبول بتاتاً ـ ما لا يلتزمه أيّ عالمٍ شيعيّ، بل نستبعد التزامه هو نفسه بهذا.

3 ـ أمّا حول اعتباره آية ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ...﴾[2] مثالاً لباطن القرآن من جهة دلالتها على وجوب دفع الضرائب بما يتناسب مع الثروة، وإيراده إيّاها دليلاً آخر على ما يراه في معنى الباطن، فإنّ ذلك يمكن التأمّل فيه من جهتين:

أوّلاً: إنّ دلالة الآية على وجوب دفع الضرائب بمقدار الثروة ليست من الأمور الثابتة، ولم نرَ أحداً غيره يستدلّ على وجوب دفع الضرائب بهذه الآية. والوجه في ذلك هو أنّه مع أنّ (سبيل الله) مفهومٌ عامّ يشمل كلّ عمل خيرٍ أمر به الله تعالى وتمّ القيام به تقرّباً إلى الله[3]، وأنّ الإنفاق في سبيل الله له مصاديق كثيرة أحدها الإنفاق لتثبيت الحكومة الإسلاميّة،

(1) تمّت الإشارة إلى البعض من هذه الروايات في ص 14 من كتابنا هذا.

(2) سورة البقرة 2: الآية 195.

(3) قال الطبرسي عند تفسيره ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾: «معناه وأنفقوا أموالكم في الجهاد وطريق الدين، وكلّ ما أمر الله به من الخير وأبواب البِرّ فهو سبيل الله ؛ لأنّ السبيل هو الطريق، فسبيل الله الطريق إلى الله وإلى رحمة الله وثوابه». **مجمع البيان**، ج 2، ص281 و282.

أي تحكيم كلمة الله في الأرض وإجراء القوانين الإسلاميّة في المجتمع. وهذا مفهومٌ عامّ، يتضمّن الإنفاق في سبيل الجهاد ضدّ أعداء الدين، كما يتضمّن بذل المال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحياء وترويج أحكام الله، ويتّسع ليشمل الأعمال العمرانيّة كبناء المسجد والمدرسة والمكتبة وما شابهها من المنافع العامّة.

ولكنّ هذه الآية ليست في مقام بيان جهات موارد الإنفاق ومقدارها وكيفيّاتها كي نستند إلى إطلاقها في استفادة وجوب دفع الضرائب لتثبيت الحكومة الإسلاميّة أوّلاً، وثانيا ـ وعلى فرض التنزّل ـ فإنّ إطلاق (في سبيل الله) لا يقتضي وجوب الإنفاق على الأغنياء في جميع هذه الموارد بمقدار ثرواتهم وإمكاناتهم؛ فإنّ الأمر بالمطلق لا يقتضي أكثر من تحقّق صرف الوجود[1]. أي إنَّ أيّ إنسانٍ حقّق مصداقاً من (الإنفاق في سبيل

---

(1) تمّ بيان هذه الدعوى بعدّة وجوه في المباحث المختلفة من علم الأُصول، ننقل هنا وجهين منها عن محاضرات آية الله الخوئي رحمه الله:

أ ـ بعد بيانه لبعض المطالب قال رحمه الله: «ومن ذلك يظهر حال الأوامر المتعلّقة بالطبائع، كالأمر المتعلّق بالصلاة والصوم والحجّ وما شاكل ذلك، فإنّ قضيّة الإطلاق الثابت فيها بمقدّمات الحكمة: الإطلاق البدلي وصرف الوجود؛ وذلك لما عرفت من أنّه لا يمكن أن يراد من المكلّف كلّ ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبائع في الخارج؛ لاستحالة إرادة ذلك؛ لأنّه تكليف بالمحال، وإرادة بعض أفرادها دون بعضها الآخر تحتاج إلى دليل، فإذا لم يكن دليل في البَين فمقتضى الإطلاق هو أنّ المطلوب واحدٌ منها وصرف وجودها المتحقّق بأوّل الوجودات». فيّاض، **محاضرات في أُصول الفقه**، ج 4، ص 109؛ وكذلك انظر: المصدر السابق، ص404.

ب ـ والوجه الآخر هو أنّ مدلول الأمر إذا كان أبعد من الطبيعة التي تتحقّق بصرف الوجود، فلا يخلو من أن تدلّ عليه مادّة الأمر أو هيئته. ومدلول المادّة ليس إلّا الطبيعة، لا الوحدة ولا التكرار. ومدلول الهيئة أيضاً لا يكون إلّا الإبراز للمادّة الذي هو نفس الطبيعة. والطبيعة عند العقلاء تتحقّق بصرف الوجود؛ إذ من خلال تحقّق صرف وجود الطبيعة يحصل الامتثال، ولا وجود لدليلٍ على مطلوبيّة أكثر من ذلك انظر: **محاضرات في أصول الفقه**، ج 2، ص 207 ـ 208.

الله) في الخارج، يكون ممتثلاً لهذا الأمر، ووجوب أكثر من هذا يحتاج إلى دليلٍ آخر.

ومن هنا، فإن لم نكن ممتلكين لدليلٍ آخر على وجوب الزكاة والخمس والإنفاقات الواجبة الأُخرى، فلا يمكننا استفادة وجوب ذلك من هذه الآية. نعم، يمكن استفادة وجوب إنفاق المال بالمقدار الذي لو تركه الإنسان لوقع في التهلكة، بقرينة ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[1]؛ ولكن من الواضح أنّ بين هذا وبين وجوب دفع الضرائب بمقدار الثروة والاستطاعة تفاوتاً كبيراً.

ثانياً: إنّ هذه الآية الكريمة إمّا أن يكون لها دلالة على وجوب دفع الضرائب باعتبار إطلاق «في سبيل الله» على وجوب الإنفاق في كلّ مصاديق في سبيل الله ومن جملتها أداء الضرائب لإجراء القوانين الإلهيّة، أو لا يكون. فإن كان لها مثل هذه الدلالة فهو المعنى الظاهر للآية؛ لأنّ المعنى الذي يفهم من إطلاق وعموم الألفاظ يعدّ عند العقلاء والفقهاء والمفسّرين وسائر العلماء من ظواهر الآيات؛ أو لا يكون لها مثل هذه الدلالة بالشكل الذي سبق بيانه. إذن ففي كلّ الأحوال لا يمكن اعتبار دلالة هذه الآية على وجوب الإنفاق في غير الجهاد هو المعنى الباطني لها، واتّخاذ ذلك مثالاً على أنّ تأويل وباطن القرآن هو التصوّر الكلّي والمفهوم العامّ الذي يستنبط من الآيات.

استنتاج

نستنتج من جميع ما ذكرناه في هذه المقدّمة، أنّ آراء وعبارات

(1) ذكر الطبرسي أربعة وجوه في معنى هذه الآية: «أحدها: أنّه أراد لا تُهلكوا أنفسكم بأيديكم بترك الإنفاق في سبيل الله، فيغلب عليكم العدوّ»، وهذا الوجه نقله عن ابن عبّاس وجماعة من المفسّرين، **مجمع البيان**، ج 2، ص 289.

العلماء في بيان المراد من باطن القرآن هي آراء مختلفة. وقد عرّفت بعض الروايات المرسلة باطن القرآن بفهمه، وفي رواية **حمران** حسنة السند أيضاً جرى إطلاق الباطن على الأشخاص الذين يكون عملهم مشابهاً لأعمال مَن نزل القرآن بشأنهم.

ولكن يستفاد من رواياتٍ عديدة ـ يوجد بينها رواية معتبرة أيضاً ـ أنّه مضافاً إلى ما يمكن فهمه وتبيينه من آيات القرآن في إطار القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، هناك معنىً أو معانٍ أُخرى مُرادة أيضاً من حروف وكلمات وآيات القرآن أبعد من الدلالات العرفيّة وتأتي أحياناً بصورة رمز، وهي ممّا لا يمكن فهمه وتوضيحه من خلال القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة. وإذا لم نعتبر باطن القرآن هو خصوص هذه المعاني، فعلى أيّ حال لا شكّ في كون هذه المجموعة من المعاني باطناً للقرآن الكريم لا يفهمه إلّا من كان ملمّاً بدلالات ما وراء العرف واللغة الرمزيّة للآيات، والقدر المتيقّن من هؤلاء هم **الرسول** الأكرم (ص) وأوصياؤه الكرام ـ **الأئمّة المعصومون** الاثنا عشر (ع) ـ؛ لدلالة الأدلّة القطعيّة الواضحة من الكتاب والسنّة على معرفة هؤلاء بكلّ معاني القرآن. أمّا غير هؤلاء، فلا نفتقر إلى دليلٍ واضح على معرفتهم بهذا القسم من المعاني القرآنيّة فقط، بل يمكن استفادة عجزهم عن فهم هذا القسم من المعاني القرآنيّة بالرجوع إلى آية ﴿. . . وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ. . .﴾[1] منضمّةً إلى الروايات التي فسّرت (الراسخون في العلم) بخصوص الرسول (ص) وأوصيائه الكرام، مضافاً إلى الروايات التي خصّت العلم بجميع معاني القرآن بهؤلاء الكرام.

---

(1) سورة آل عمران 3: الآية 7.

والالتفات إلى هذه النتيجة في تفسير الآيات يستتبعه من الآثار ما نشير إلى بعضه:

1 ـ لا تنحصر معاني الآيات بتلك التي تُفهم من خلال القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة.

2 ـ الامتناع عن تفسير الآيات بمعانٍ لا يمكن فهمها ضمن القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، إلّا إذا كانت مستندة إلى روايةٍ معتبرة عن رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع).

3 ـ عدم رفض المعنى أو المعاني التي ترد في الروايات لبعض الآيات، والتي لا يمكن توضيحها اعتماداً على القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، مع الالتفات إلى أنّ قبول هذا المعنى باعتباره مراداً لله تعالى من الآية يجب أن يكون منوطاً بصحّة هذه الرواية. ولكن حتّى لو لم تثبت صحّة سند هذه الروايات فلا يمكننا ردّها بحجّة عدم انطباق المعنى الذي تذكره مع القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، كما لا يمكن اتّهام ناقلها بالكذب والاختلاق؛ لأنّ عدم صحّة سند الرواية لا يعني اختلاقها، واحتمال صحّة التأويلات التي ترد في الروايات التي تثبت صحّتها ليس أمراً مستحيلاً.

وتجسيداً لما أوردناه في هذه المقدّمة نرى من المناسب أن نشير إلى أحد المزاعم المتهافتة الموجّهة إلى الشيعة حول المعاني الباطنيّة وما واجهته بعض تأويلات الآيات من الردّ والإنكار.

تهمة متهافتة وإنكارٌ في غير محلّه

اتّهم الذهبي الإماميّة الاثني عشريّة بأنّهم عندما يجدون في القرآن ما

لا يتناسب مع عقائدهم وأهدافهم يلجأون **أوّلاً** إلى الادّعاء بأنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، بل بطوناً عديدة، وأنّ علم ذلك كلّه موجود عند الأئمّة، وأنّهم يعطّلون العقل ويمنعون الناس من الحديث في تفسير القرآن بما لم يسمعوه من أئمّتهم. **وثانياً** يدّعون بأنّ القرآن كلّه ـ أو أكثره ـ قد نزل بشأن أئمّتهم ومحبّيهم وأعدائهم ومخالفيهم و. .[1].

وعقب تفسيره للآيات ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. . . يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾[2]، وربما دفعاً لاحتمال وقوعه هدفاً لاتّهام أهل السنّة، قال أحد مفسّري الشيعة:

ونُسب إلى الشيعة الإماميّة أنّهم يعتقدون بأنّ المراد بـ(البحرين) **عليّ وفاطمة**، وبـ(البرزخ) **محمّد** (ص)، وبـ(اللؤلؤ والمرجان) **الحسن والحسين**. وأنا ـ بوصفي الشيعي الإمامي ـ أنفي هذه العقيدة عن الشيعة الإماميّة على وجه الجزم والإطلاق، وإنّهم يحرّمون تفسير كتاب الله تفسيراً باطنيّاً، وإذا وُجد منهم من يقول: المراد بالبحرين عليّ وفاطمة. . . إلخ، فإنّه لا يعبّر إلّا عن رأيه الخاصّ[3].

كما أنّ أحد أساتذة علوم القرآن ـ في حديثٍ له عن باطن وتأويل القرآن ـ نفى وجود مثل هذا التأويل في كتب الشيعة الأصيلة، وقال: إنّ مثل هذا التأويل يمكن العثور عليه في الكتب التي كتبها الجهلاء. كما أكّد في رسالةٍ له بأنّ هذا التأويل لا تنطبق عليه القواعد المقرّرة للتأويل،

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 27.

(2) سورة الرحمن 55: الآيات 19، 22.

(3) مغنية، محمّد جواد، **التفسير الكاشف**، ج 7، ص 208 ـ 209.

وسند روايته ينتهي إلى **أبي الجارود** الذي هو من غلاة الزيديّة وقد لعنه **الإمام الصادق**(ع)[1].

نقد

إنّ ما نسبه الدكتور **الذهبي** إلى الشيعة يعود إلى عدم اطّلاعه على عقائدهم وأفكارهم، وإلى تصوّراته الخاطئة التي يحملها عنهم. وتوضيحاً لما وقع فيه، نشير إلى بعض النقاط:

أ ـ إنّ الاعتقاد بوجود الباطن والمعاني الباطنيّة للقرآن لا ينفرد به الشيعة، والإشارة إلى البطون المتعدّدة للقرآن في كلام بعض علماء الشيعة يستند إلى بعض الروايات التي ورد قسمٌ منها في المصادر الروائيّة لأهل السنّة أيضاً[2].

ب ـ يعتقد الشيعة ـ مستندين إلى الأدلّة القطعيّة من الكتاب والسنّة ـ بأنّ الأئمّة المعصومين الاثني عشر هم خلفاء **رسول الله** (ص) وأنّهم

---

(1) جاءت بعض عبارات الأُستاذ ضمن حوارٍ له مع مجلّة كيهان فرهنكي الإيرانيّة. انظر: معرفت، محمّد هادي، **كيهان فرهنگي**، السنة العاشرة، العدد 12، إسفند 1372 هجريّة شمسيّة، العدد المسلسل 107، ص 10 ـ 11. وجاء بعضها الآخر في رسالةٍ أرسلها إلى المجلّة المذكورة توضيحاً لما قاله في الحوار، ونشرتها المجلّة في عددها اللاحق. انظر: المصدر نفسه، السنة الحادية عشرة، العدد 1، فروردين 1373 هجريّة شمسيّة، العدد المسلسل 108، ص44.

(2) على سبيل المثال، نقل أبو نعيم الأصفهاني وابن عساكر عن ابن مسعود أنّه قال: «إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، ما منها حرفٌ إلّا له ظهرٌ وبطن. وإنّ عليّ بن أبي طالب (ع) عنده علم الظاهر والباطن». أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج 1، ص 65؛ ابن عساكر، عليّ بن حسين، **تاريخ مدينة دمشق**، ج 42، ص 400. ونقل القندوزي (سليمان بن إبراهيم) مثل ذلك في **ينابيع المودّة**، ج 1، ص 72، الباب الرابع عشر في غزارة علمه (ع).

مثله عالمون بكلّ معاني ومعارف القرآن وقادرون على تفسيره وتبيينه، ولكنّهم لا يمنعون من التدبّر في القرآن وتفسير آياته في إطار القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة. وخير شاهدٍ على ذلك وجود العديد من تفاسير القرآن الاجتهاديّة التي كتبها علماء الشيعة، والتي فسّروا الآيات وبيّنوا ما اجتهدوه في معانيها دون الاعتماد على الروايات. ومع الإقرار بأنّ البعض كان يعتقد بوجوب الاكتفاء في تفسير الآيات بما جاء في الروايات، إلّا أنّ هذا رأي بعض الشيعة لا جميع علمائهم، وأمثال هؤلاء الأفراد موجودون بين أهل السنّة أيضاً ولا ينفرد الشيعة بوجودهم[1].

ج ـ إنّ كون أكثر آيات القرآن تتحدّث عن الأئمّة ومحبّيهم وأعدائهم ـ ثلث أو ربع القرآن الكريم عن الأئمّة الأطهار (ع) أو محبّيهم، والثلث أو الربع الآخر عن أعدائهم ـ يستند إلى رواياتٍ يوجد البعض منها في كتب أهل السنّة[2]. وهذا ليس مستغرباً، إذ إنّ أكثر آيات القرآن هي في مدح المؤمنين والمتّقين وذمّ الكافرين

(1) مثال ذلك أنّ الراغب الأصفهاني الذي هو من علماء أهل السنّة، قال عند بيانه لآراء بعض أهل السنّة ما نصّه: «اختلف الناس في تفسير القرآن، هل يجوز لكلّ ذي علم الخوض فيه؟ فبعض تشدّد في ذلك وقال: لا يجوز لأحدٍ تفسير شيء من القرآن وإنّ كان عالماً أديباً متّسعاً في معرفة الأدلّة والفقه والنحو والآثار، وإنّما له أن ينتهي إلى ما روي له عن النبيّ وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أو عن الذين أخذوا عنهم من التابعين و. . .» **مقدّمة جامع التفاسير**، ص 93.

لا يقال: ربما كان منظوره من «بعض» مفسّري الشيعة؛ لأنّ الانتهاء إلى رواية الصحابة والتابعين هو من مختصّات أهل السنّة لا الشيعة.

(2) انظر: الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل**، ج 1، ص 43، ح 75؛ **مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب** (ع)، ص 328، ح 375؛ القندوزي، **ينابيع المودّة**، ج 1، ص 126، الباب 42 في بيان الصدّيقين الثلاثة و. . . ونزل ربع القرآن في أهل البيت و. . . .

والمنافقين والظالمين والفاسقين والفاجرين، والمصداق الكامل والواضح للمؤمنين والمتّقين هم الأئمّة وأتباعهم ومحبّوهم، كما أنّ من المصاديق الواضحة للكافرين والمنافقين والظالمين و... هم أعداء الأئمّة ومخالفوهم[1].

---

(1) يستمرّ الدكتور الذهبي في كلامه فينسب إلى الشيعة تهمةً أُخرى تتلخّص في أنّهم يدّعون أنّ القرآن قد حُرّف وبُدّل عمّا كان عليه في زمن الرسول (ص) **التفسير والمفسّرون**، ج2، ص 27. وهذه النسبة لا تعدو عن كونها تهمةً أُخرى ألصقها بعض أهل السنّة بالشيعة وتبعهم آخرون كرّروها أيضاً من دون تحقيق. ودليل ذلك التصريحات العديدة التي أطلقها علماء الشيعة في نفي تحريف وإثبات صيانة القرآن الكريم. على سبيل المثال انظر: الخوئي، السيّد أبا القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، ص 259؛ الميلاني، السيّد علي الحسيني، **التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف**، ص 13، 35؛ معرفت، **تحريف نادذيرى قرآن**، ص 64 ـ 85؛ الرضوي، السيّد مرتضى، **البرهان على عدم تحريف القرآن**، ص 239، 261.
صحيح أنّ البعض من الأفراد ـ واستناداً إلى الروايات ـ يقولون بنوعٍ من التحريف، ولكن:
أوّلاً: إنّ بعض الشيعة يقولون بذلك لا جميعهم.
وثانياً: إنّ التحريف الذي يقول به بعض الشيعة، هو تحريفٌ لا يتنافى مع إعجاز واعتبار القرآن الموجود؛ ولذا فهم يعتبرون القرآن الموجود معجزاً ومعتبراً وصالحاً للاحتجاج به. على سبيل المثال، انظر: المجلسي، **مرآة العقول**، ج 12، ص 525.
والروايات الدالّة على التحريف موجودة أيضاً في كتب أهل السنّة، بل حتّى في صحاحهم، ولا تقتصر على كتب الشيعة، مثل ما نقل في **صحيح البخاري** عن عمر بن الخطّاب أنّه قال: «إنّ الله بعث محمّداً (ص) بالحقّ وأنزل عليه الكتاب، فكان ممّا أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها...». البخاري، محمّد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، جلد 4، ج 8، ص 586، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردّة، باب رجم الحُبلى من الزنا إذا أحصنت، ح 1674. وما نقله مالك بن أنس عن عمر أنّه قال: «والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطّاب في كتاب الله تعالى، لكتبتها (الشيخ والشيخ فارجموهما البتّة) فإنّا قد قرأناها». مالك بن أنس، **الموطّأ**، ص 719، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم، ح 10. وكذلك روى الحاكم النيشابوري عن أُبيّ بن كعب أنّه قال: «كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة، وكان فيها (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة)» وصحّح هذه الرواية. المستدرك على الصحيحين، =

أمّا ما نفاه بعض مفسّري الشيعة عنهم بصورةٍ قاطعة من تأويل الآيات 19 ـ 22 من سورة الرحمن بالخمس الطيّبة حيث قال: «وإنّهم يحرّمون تفسير كتاب الله تفسيراً باطنيّاً» فيَرِد عليه:

أ ـ لا نعرف شيعيّاً واحداً حرّم التفسير الباطني إذا تمّ وفقاً للقواعد والتزم بالمعايير الصحيحة واستند إلى الروايات، وإنّ الكثير من علماء الشيعة ـ مثل **فرات بن إبراهيم الكوفي** (م أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع)[1]، **عليّ بن إبراهيم القمّي** (م النصف الأوّل من القرن الرابع)[2]، **الشيخ الصدوق محمّد بن عليّ**، (م 380 هـ)[3]، **السيّد الرضي محمّد بن حسين**، (م 406 ه)[4]، **محمّد بن فتّال النيشابوري** (م 508 هـ)[5]، **أبي الفتوح الرازي** (م النصف الأوّل من القرن السادس الهجري)[6]، **الفضل بن حسن الطبرسي** (م 560 هـ)[7]،

= ج 2، ص 415؛ وانظر كذلك: المصدر السابق، ج 4، ص 359؛ **مسند أحمد**، ج 5، ص 132؛ صحيح البخاري، جلد 4، ج 7، ص 26؛ الشافعي، محمّد بن إدريس، **اختلاف الحديث ـ كتاب المسند**، ص 164.

وهذه الروايات وأمثالها توحي بفقدان قسم من القرآن. والشيعة لا يعتبرون هذه الروايات صحيحة، أمّا أهل السنّة فيقولون إنّ هذا القسم قد تمّ نسخه، ولكن مضافاً إلى أنّ النسخ يحتاج إلى ناسخ ولا ناسخ في البين، فإنّ نصّ الروايات أيضاً لا يلائم النسخ. لمزيد التوضيح انظر: الميلاني، **التحقيق في نفي التحريف**، ص 157، 259.

(1) انظر: الكوفي، فرات، **تفسير فرات الكوفي**، ص 459، 461، ح 599، 603.

(2) انظر: القمّي، عليّ بن إبراهيم، **تفسير القمّي**، ج 2، ص 354 ـ 355.

(3) الصدوق، **الخصال**، ج 1، ص 65، ح 96.

(4) انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 266، نقل فيه عن المناقب الفاخرة للسيّد الرضي.

(5) انظر: النيشابوري، محمّد بن فتّال، **روضة الواعظين**، ص 148.

(6) انظر: تفسير أبي الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج 9، ص 291 ـ 292.

(7) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 9، ص 201.

ابن شهرآشوب المازندراني (م 588هـ)[1]، **يحيى بن حسن الأسدي الحلّي المعروف بابن البطريق** (م حدود 600هـ)[2]، **العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف**، (م 726هـ)[3]، **القاضي نور الله الشوشتري** (م 1019هـ)[4]، **الفيض الكاشاني**، المولى محسن، (م 1091هـ)[5]، **محمّد طاهر القمّي الشيرازي** (م 1098هـ)[6]، السيّد هاشم البحراني (م 1107هـ)[7]، **العلّامة المجلسي محمّد باقر**، (م 1111هـ)[8]، **عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي** (م 1112هـ)[9]، **محمّد المشهدي** (م 1125هـ)[10]، **المولى حيدر علي الشيرواني** (م 1200هـ)[11]، **محمّد حسن المظفّر** (م 1301هـ)[12]، **أغانجفي الأصفهاني، الشيخ محمّد تقي**[13]، **الفيروزآبادي، السيّد**

---

(1) انظر: ابن شهرآشوب، محمّد بن عليّ، **مناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص 365 ـ 366.

(2) انظر: ابن بطريق، يحيى بن حسن، **خصائص الوحي المبين**، ص 207 ـ 208؛ المؤلّف نفسه، **العمدة**، ص 399.

(3) انظر: الحلّي، الحسن بن يوسف، **كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين (ع)**، ص 400؛ المؤلّف نفسه، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ص 188.

(4) انظر: الشوشتري، القاضي نور الله، **إحقاق الحقّ**، ج 3، ص 274 ـ 279.

(5) انظر: الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج 5، ص 109.

(6) القمّي الشيرازي، محمّد طاهر، **الأربعين في إمامة الأئمّة الطاهرين**، ص 478.

(7) انظر: البحراني، السيّد هاشم، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 265 ـ 266، ح 1، 10، 12؛ المؤلّف نفسه، **غاية المرام**، ج 4، ص 248، 251، الأبواب 253 ـ 254.

(8) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 22، ص 97، 99، ح 1، 7؛ ج 37، ص 64، ح 34 ـ 35؛ ج 73، ص 96، ح 61، 63.

(9) انظر: الحويزي، **نور الثقلين**، ج 5، ص 191، ح 19.

(10) انظر: المشهدي، **كنز الدقائق**، ج 12، ص 569.

(11) انظر: الشيرواني، المولى حيدر علي، **مناقب أهل البيت**، ص 98.

(12) المظفّر، محمّد حسن، **دلائل الصدق**، ج 2، ص 204 ـ 205.

(13) أغانجفي الأصفهاني، محمّد تقي، **تأويل الآيات الباهرات في فضائل العترة الطاهرة**، ص 304.

مرتضى الحسيني[1]، العلّامة **السيّد محمّد حسين الطباطبائي** (م 1402 ه)[2] ـ قد قبلوا روايات التأويل المذكور ونقلوها في كتبهم، أو على الأقلّ لم يعترضوا عليها، وتحدّث البعض منهم في توضيحها وتوجيهها[3]. ولم نجد أحداً من الشيعة ينكر هذا التأويل سواه وشخصاً آخر من علماء العلوم القرآنيّة، بل إنّ بعض علماء أهل السنّة أيضاً نقلوا هذا التأويل ولم ينكروه[4].

ب ـ يجب النظر في سبب نفي هذا التأويل: فإنّ كان سببه عدم ظهور الآية في مثل هذا المعنى، فهذه هي ميزة المعاني الباطنيّة؛ لأنّه وكما قلنا عند تبيين ماهيّة الباطن استناداً للروايات، فإنّ بعض المعاني الباطنيّة للقرآن هي المعاني التي ليس للآيات ظهورٌ فيها ولا يمكن فهمها أو توضيحها طبقاً للقواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، وإذا لم نقبل وجود مثل

---

(1) الحسيني الفيروزآبادي، السيّد مرتضى، **فضائل الخمسة**، ج 1، ص 333 ـ 334.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 19، ص 103.

(3) مثل: أمين الإسلام الطبرسي، أبي الفتوح الرازي، العلّامة الطباطبائي ومحمّد حسن المظفّر. انظر: **مجمع البيان**؛ تفسير أبي الفتوح الرازي؛ **الميزان في تفسير القرآن ودلائل الصدق**، في محالّها المذكورة سابقاً.

(4) مثل: الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله (من علماء القرن الخامس) **في شواهد التنزيل**، ج 2، ص 286 ـ 287، 289، ح 920 ـ 921، 923؛ ابن المغازلي، عليّ بن محمّد، (م 483 ه)، **في مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب** (ع)، ص 210، ح 390؛ الخوارزمي، موفّق بن أحمد، (م 568 هـ) **في مقتل الحسين** (ع)، ص168، الفصل السادس **في فضائل الإمام الحسن** (ع) **والإمام الحسين** (ع)، ح 75؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، (م 911هـ) **في الدرّ المنثور**، ج6، ص 142 ـ 143؛ القندوزي، سليمان بن إبراهيم، (م 1294هـ) **في ينابيع المودّة**، ج 1، ص 117؛ ونقل ابن شهرآشوب هذا التأويل من كتب أهل السنّة الأخرى أيضاً مثل تفسير الثعلبي، **الكشف والبيان**؛ ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين (ع) تأليف أبي نعيم الأصفهاني؛ **اللوامع وشرف المصطفى** من تأليفات الخركوشي، انظر: **مناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص365.

هذا الباطن للقرآن، فيلزم رفض واستبعاد العديد من روايات التأويل وبيان المعاني الباطنيّة للآيات مع صحّة سند بعضها وتواترها المعنوي، وهذا ما لا نظنّ أنّ أحداً من علماء الشيعة يلتزم به حتّى هو نفسه. ومن الممكن أن تكون بعض هذه التأويلات غير قطعيّة بسبب عدم صحّة سند رواياتها، ولكنّ إنكارها ورفضها بصورةٍ قطعيّة ليس له مسوّغٌ عقلائيّ. وإن كان السبب في إنكار هذا التأويل هو تحاشي اتّهامات أهل السنّة، فإنّ اتّهام هؤلاء وإيراداتهم على الشيعة لا ترتفع بإنكار هذا التأويل، بل يلزم إنكار الكثير من الحقائق التي يرفض الكثير من الشيعة إنكارها حتّى هو نفسه. أمّا كلام العالم الآخر حول هذا التأويل[1]، ففيه ثلاث نقاط:

أ ـ إنكار وجود هذا التأويل في كتب الشيعة الأصيلة، وأنّ الجهلاء قد أوردوه في كتبهم.

وقد بان خطأ هذه النقطة عند الجواب الأوّل على المفسّر الذي ذكرناه سابقاً؛ لأنّه قد اتّضح في ذلك الجواب أنّ هذا التأويل قد ورد في الكثير من كتب الشيعة الأصيلة وقد تلقّاه مؤلّفوها بالقبول.

ب ـ إنّ هذا التأويل لا تنطبق عليه القواعد المقرّرة للتأويل. وهذه النقطة يمكن مناقشتها أيضاً من جهتين:

الأولى ـ المبنائيّة: إنّ التأويل هو التفسير الباطني، وممّا حقّقناه في بيان ماهيّة باطن القرآن ومعيار صحّة التفسير الباطني طبقاً لمضمون الروايات، فقد توصّلنا إلى أنّ معيار صحّة التفسير الباطني يعتمد على شيئين:

---

(1) معرفت، محمّد هادي، **كتاب هاى آسماني**، كيهان فرهنگى، السنة الحادية عشرة، العدد 1، العدد المسلسل 108، ص 44.

1 ـ إمّا أن يقع في إطار إحدى الدلالات العرفيّة للكلام، أو تخبرنا رواية معتبرة موثوقة عن رسول الله(ص) أو أحد الأئمّة المعصومين (ع) عن إرادته.

2 ـ أن لا يتعارض مع ضروريّ من ضروريّات الدين، أو الدليل العقلي القطعي، أو ظاهر وصريح آية أو رواية معتبرة. وعلى هذا، فإن كانت روايات التأويل من الكثرة والاستفاضة بما يحصل معه الاطمئنان بصدورها، أمكننا القول بأنّ هذا التأويل صحيح ومطابق للضوابط والمعايير، أمّا إذا لم يحصل مثل هذا الاطمئنان فلا يسعنا اعتباره تأويلاً للآية بصورة قطعيّة. ومع ذلك وبما أنّ الظنّ بصحّته موجود على أقلّ التقادير، فلا يمكننا أيضاً إنكاره بصورة قطعيّة.

الثانية ـ البنائيّة: إنّ هذا التأويل ينطبق أيضاً على ضوابط التفسير الباطني التي وضعها هذا العالم نفسه؛ لأنّه عند بيانه لشروط التأويل ذكر شرطين لصحّته، هما:

1 ـ رعاية المناسبة القريبة بين الدلالة الظاهريّة والدلالة الباطنيّة للكلام.

2 ـ رعاية النظم والدقّة في إلغاء الخصوصيّات المكتنفة بالكلام. وقد اعتبر تأويل آية ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ﴾ بغيبة وعلم الإمام، وتأويل آية ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ بالعلم، مثالَين ينطبق عليهما هذا الشرطان[1].

وفي هذا السياق أيضاً، ولتوضيح انطباق هذين الشرطين على هذا

(1) معرفت، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج 1، ص 24، 26.

التأويل يمكن القول: إنّ المراد من «البحر» هو كلّ موجود له امتداد وجوديّ، ومن «اللؤلؤ» و«المرجان» كلّ موجودٍ ثمين، والمعنى الظاهر لـ «البحر» هو بحر الماء، أمّا معناه الباطن فهو الأشخاص الفضلاء مثل **الإمام عليّ** (ع) **وفاطمة الزهراء** (ع) اللذين يتّسع علمهما وحلمهما وسائر كمالاتهما باتّساع البحر.

والمعنى الظاهر لـ«اللؤلؤ والمرجان» هما حجران كريمان وثمينان يستخرجان من البحر، ومعناهما الباطن إنسانان فاضلان ثمينان مثل **الإمام الحسن** (ع) **والإمام الحسين** (ع). وكما قال هو في تأويل «الماء» بالعلم، فلا شكّ في أنّ استعارة «ماءٍ معين» للعلم المفيد المستند إلى وحي السماء هو أمرٌ مأنوسٌ ومناسب. وحول هذا التأويل أيضاً يمكن القول بأنّ استعارة «بحر» للشخص الذي يمتلك علماً وفضائل واسعة لا يستطيع الناس إدراك حدودها، واستعارة «اللؤلؤ والمرجان» للشخص الذي يكون وجوده مفيداً جدّاً للناس، هو أمرٌ مناسب ومعروف لا يمكن إنكاره، وهذا ما أشار إليه الطبرسي بعد نقله رواية هذا التأويل عندما قال: «ولا غرو أن يكونا بحرَين؛ لسعة فضلهما وكثرة خيرهما، فإنّ البحر إنّما يسمّى بحراً لسعته»[1].

وقال **أبو الفتوح الرازي** أيضاً: وجاء في تفسير أهل البيت أنّ المراد من هذين البحرين **عليّ وفاطمة** (ع)، أحدهما بحر العلم والثاني بحر الحلم، وأحدهما بحر الشجاعة والثاني بحر الطهارة، وأحدهما بحر الحياء والثاني بحر الوفاء[2].

---

(1) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 9، ص 201.
(2) الرازي، **تفسير أبي الفتوح الرازي**، ج 9، ص 291 ـ 292.

أمّا العلّامة **الطباطبائي** وبعد نقله رواية هذا التأويل من مصادر العامّة والخاصّة، قال: «وهو من البطن»[1]. كما أنّ الشيخ **محمّد حسن المظفر** أيضاً عند بيانه لدلالة هذا التأويل على أفضليّة الإمام عليّ (ع) قال: «لأنّ الله سبحانه شبّه **علياً** (ع) بالبحر لغزارة علمه»[2].

ومن المحتمل أن يكون تأويل البرزخ **بالنبيّ محمّد** (ص) بالنسبة للعالم المذكور صعباً وغير قابلٍ للتوجيه، ممّا دفعه إلى إنكار هذا التأويل، ولكن:

أوّلاً: إنّ تأويل البرزخ بالنبيّ (ص) لم يرد في جميع روايات هذا التأويل.

وثانياً: إنّ **الشيخ المظفّر** في توضيحه وتوجيهه لذلك قال أيضاً: «وأمّا تشبيه **النبيّ** (ص) وسلم بالبرزخ بينهما؛ فلأنّه الهادي لهما، ولا بدّ أن يتبعاه لعصمتهما، فلا يبغي أحدهما على الآخر»[3].

ج ـ إنّ سند رواية هذا التأويل ينتهي إلى **أبي الجارود** الذي هو من غلاة الزيديّة وقد لعنه **الإمام الصادق** (ع). وهذه النقطة أيضاً كلامٌ يعوزه التتبّع وظنٌّ يبتعد عن الواقع؛ إذ إنّ روايات هذا التأويل لها أسنادٌ عديدة يأتي **أبو الجارود** في واحدٍ منها فقط. وقد أورد **الصدوق** في الخصال هذا التأويل عن الإمام الصادق (ع) بسندٍ متّصل يخلو عن **أبي الجارود**[4].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 19، ص 103.

(2) المظفّر، **دلائل الصدق**، ج 2، ص 205.

(3) المصدر نفسه.

(4) نصّ سند الخصال هكذا: «حدّثنا أبي رضي الله عنه، قال: حدّثنا سور بن عبد الله، عن القاسم بن محمّد الأصفهاني، عن سليمان بن داود المنقري، قال: حدّثنا سعيد القطّان، قال: سمعت أبا عبد الله (ع)». **الخصال**، ج 1، ص 65، ح 96.

كما نقله السيّد الرضي أيضاً بسندٍ آخر عن أبي سعيد الخدري، وقد خلا عن أبي الجارود أيضاً[1].

ونقله محمّد بن عبّاس بأربعة أسانيدٍ اقتصر وجود أبي الجارود فيها على سندٍ واحدٍ فقط[2].

ولا يوجد أبو الجارود في سند عليّ بن إبراهيم أيضاً[3].

ونقل فرات بن إبراهيم أربع روايات لبيان هذا التأويل[4]، لكنّه لم يذكرجميع رجال سنده كي يتّضح لنا وجود أبي الجارود من عدمه، إلّا أنّنا يمكننا الجزم بعدم وجوده في سند إحدى الروايات التي نقلها عن

---

(1) نصّ سند السيّد الرضي في المناقب الفاخرة هكذا: «عن المبارك بن سرور، قال: أخبرني القاضي أبو عبد الله، قال: أخبرني أبي رحمه الله، قال: أخبرني أبو غالب محمّد بن عبد الله، يرفعه إلى ابن هارون العبدي، عن أبي سعيد الخدري». البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 4، ص 266، ح 7.

(2) وهذه نصوص أسانيد محمّد بن عبّاس الأربعة في تأويل الآيات:

أ ـ «حدّثنا محمّد بن أحمد، عن محفوظ بن بشير، عن عمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن أبي عبد الله (ع). . .».

ب ـ «حدّثنا جعفر بن سهل، عن أحمد بن محمّد، عن عبد الكريم، عن يحيى بن عبد الحميد، عن قيس بن الربيع، عن أبي هارون العبدي، عن أبي سعيد الخدري».

ج ـ «حدّثنا عليّ بن عبد الله، عن إبراهيم بن محمّد، عن محمّد بن الصلت، عن أبي الجارود زياد بن المنذر، عن الضحّاك، عن ابن عبّاس».

د ـ «عن عليّ بن مَخْلَد الدهّان، عن أحمد بن سليمان، عن إسحاق بن إبراهيم الأعمش، عن كثير بن هشام، عن كَهمَس بن الحسن، عن أبي السليل، عن أبي ذرّ» البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 4، ص 265، ح 3، 6.

(3) نصّ سنده هكذا: «حدّثنا سعيد بن عبد الله، عن القاسم بن محمّد، عن سليمان بن داود المنقري، عن يحيى بن سعيد القطّان العطّار خ ل، قال: سمعت أبا عبد الله (ع)». تفسير القمّي، ج 2، ص 354.

(4) انظر: تفسير فرات الكوفي، ص 459، 461، ح 599، 602.

الإمام الرضا (ع)؛ لأنّ **أبا الجارود** توفّي سنة 150 هجريّة[1] وولادة **الإمام** الرضا (ع) كانت سنة 148 أو153 هجريّة على قولين[2].

ونقل **الحاكم الحسكاني** روايات هذا التأويل بخمسة أسانيد، لا يوجد **أبو الجارود** في أربعةٍ منها[3].

ولا يوجد أبو الجارود في سندَي **ابن المغازلي والخوارزمي** أيضاً[4]. أمّا **الطبرسي** رحمه الله **وابن شهر آشوب** فلم يذكرا سند الروايات حتّى يتّضح انتهاؤه بأبي الجارود من عدمه، ولكن من خلال ملاحظة أنّ الرواية التي يوجد أبو الجارود في سندها قد نقلها عن **الضحّاك** عن **ابن عبّاس**، لذا يمكن القول إنّ سند **الطبرسي وابن شهر آشوب** لا يتضمّن **أبا الجارود** أيضاً؛ لأنّ الطبرسي ينقل روايته عن **سلمان الفارسي وسعيد بن جبير وسفيان الثوري**، **وابن شهرآشوب** ينقلها أيضاً عن هؤلاء الثلاثة وعن **أنس والإمام الصادق** (ع) وعن **أبي مالك** عن **ابن عبّاس**[5]، ولا ينطبق أيّ واحدٍ منها على السند الذي يتضمّن **أبا الجارود**.

---

(1) انظر: أغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 4، ص 251، الرقم 1202.

(2) انظر: الكليني، **أصول الكافي**، ج 1، ص 552؛ الإربلي، عليّ بن عيسى، **كشف الغمّة**، ج 3، ص 89.

(3) انظر: الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل**، ج 2، ص 284، 287، 289، ح 918، 921، 923.

(4) انظر: ابن المغازلي، **مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام**، ص 210 ـ 211، ح 390؛ الخوارزمي، موفّق بن أحمد، **مقتل الحسين (ع)**، ج 1، ص 168، ح 75.

(5) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 9، ص 201؛ ابن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، ج 3، ص 365 ـ 366.

أمّا **أبو الجارود**، فرغم أنّه زيديّ، وأنّ الفرقة الجاروديّة الزيديّة تُنسب إليه، وأنّ الروايات في ذمّه موجودة؛ لكنّ آية الله الخوئي يرى أنّ الظاهر أنّه ثقة، وذلك لشهادة **الشيخ المفيد** بأنه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، والذين لا طريق إلى ذمّ واحدٍ منهم، ولأنّه من رجال كامل الزيارات وتفسير القمّي، وهو مشمول بالتوثيق العامّ **لابن قولويه وعليّ بن إبراهيم**، ولأنّ روايات ذمّه ضعيفة لا يمكنها معارضة توثيقاته، أمّا المذهب فلا منافاة له مع الوثاقة، خصوصاً مع ما يستفاد من بعض الروايات من رجوعه عن مذهب الزيديّة إلى المذهب الحقّ[1].

التفاسير الباطنيّة المحضة

تحاشى الكثير من المفسّرين الإشارة إلى المعاني الباطنيّة للآيات القرآنيّة، واكتفوا بتفسير الظاهر والمداليل العرفيّة للآيات[2]، بينما سعى البعض منهم إلى تفسير باطن القرآن فذكروا معانيَ باطنيّة للآيات. ويمكن تقسيم كتب هذا البعض إلى مجموعتين:

1 ـ الكتب التي سعى مؤلّفوها واجتهدوا في تبيين ظاهر الآيات ومداليلها العرفيّة، كما تطرّقوا إلى ذكر المعاني الباطنيّة لها[3].

2 ـ الكتب التي امتنع مؤلّفوها عن تفسير ظاهر الآيات ومداليلها العرفيّة، أو تطرّقوا إليه باختصارٍ شديد، بشكلٍ جعل التفسير

---

(1) انظر: الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 7، ص 323، 326.

(2) مثل الشيخ الطوسي في **التبيان**، والطبرسي في **مجمع البيان**، والزمخشري في **الكشّاف**، والبيضاوي في **أنوار التنزيل**.

(3) مثل **كشف الأسرار** للميبدي، **غرائب القرآن** للنيشابوري، و**روح المعاني** للآلوسي.

الباطني هو الصفة الغالبة عليها. وقد ذكر البعض هاتين المجموعتين من الكتب تحت عناوين «كتب التفسير الإشاري» و«التفسير العرفاني» و«التفسير الرمزي والإشاري»[1]. وفي كتابنا هذا تمّ تفكيك عناصر هاتين المجموعتين، وقد اعتبرنا المجموعة الأُولى قسما من أقسام التفسير الاجتهادي تحت عنوان «التفاسير الاجتهاديّة الباطنيّة» وسيتمّ بحثها في محلّه. أمّا المجموعة الثانية فقد جاءت تحت عنوان «التفاسير الباطنيّة المحضة»، وهي التي يجري الحديث عنها في هذا الفصل.

وعلى هذا، فإنّ المقصود من التفاسير الباطنيّة المحضة في العنوان السابق، هو تلك المجموعة من الكتب التي يغلب عليها طابع البحث عن المعاني الباطنيّة للآيات، وفيها تمّ التحاشي كلّيّاً عن تفسير ظاهر الآيات، أو التطرّق إليه بصورة مقتضبة. ولا فرق في ذلك بين أن يكون مؤلّفوها قد امتنعوا عن تفسير ظاهر الآيات بسبب كونهم من أنصار المدرسة الباطنيّة المحضة، أو لم يكونوا من أنصار هذه المدرسة ويعتقدون بظاهر القرآن ويرون لزوم تفسيره إلّا أنّهم اكتفوا بالتفسير الباطني للآيات لأسبابٍ أُخرى، كما لو كانوا يرون أنّ الآخرين قد عالجوا تفسير ظاهر الآيات بمقدارٍ كافٍ انتفت معه الحاجة إلى بيانٍ جديد. والناحية الأُخرى التي يجب الإشارة إليها هي أنّه رغم أنّ التفاسيرالباطنيّة المحضة تختلف

---

(1) لقد صنّف الشيخ معرفت تفسير **حقائق التفسير** للسُّلمي، و**تفسير القرآن الكريم** لابن عربي و**تفسير كشف الأسرار** للميبدي تحت عناوين «التفاسير العرفانيّة» و«التفسير الرمزي والإشاري» و«تفاسير الصوفيّة وأهل العرفان»، بينما صنّفنا نحن التفسيرين الأوّل والثاني تحت عنوان «التفاسير الباطنيّة المحضة»، والثالث تحت عنوان «التفاسير الاجتهاديّة الباطنيّة»، انظر: معرفت، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص 526، 588.

من حيث الأُسلوب والاتّجاه، فبعضها فلسفيّ عرفانيّ،وبعضها الآخر روائيّ اجتهاديّ، وبعضها... إلّا أنّنا عند بحثنا لها في هذا الكتاب اكتفينا فقط بكونها باطنيّة، ولم نصنّفها ونقسّمها من حيث الأُسلوب والاتّجاه. وفي ما يلي نستعرض ونناقش عدداً من التفاسير المشهورة لهذه المجموعة، مرتّبة حسب تاريخ تدوينها.

حقائق التفسير

إنّ أحد أقدم التفاسير الباطنيّة المحضة[1] التي اكتفي فيها بذكر التأويل والمعاني الباطنيّة لآياتٍ من القرآن الكريم، هو حقائق التفسير **لأبي عبد الرحمن محمّد بن الحسين السُّلَمي**، المولود سنة 330[2] والمتوفّى سنة 412 هـ[3]. والسُّلَمي هو أحد علماء وكُتّاب الصوفيّة في النصف الثاني من القرن الرابع وأوائل القرن الخامس. وله تأليفات عديدة[4]، أشهرها كتاب

---

(1) وهناك تفسير أقدم منه هو تفسير القرآن العظيم **لسهل بن عبد الله التستري** م 283 ه، إلّا أنّه لم يكتفِ بذكر المعاني الباطنيّة؛ لذا لا يعدّ باطنيّاً محضاً.

(2) قال السبكي: «واختلف في مولده، فالمشهور أنّه في رمضان سنة ثلاثين وثلاثمائة، وقيل: بل سنة خمس وعشرين وثلاثمائة». السبكي، عبد الوهاب، **الطبقات الشافعيّة الكبرى**، ج 4، ص 144.

(3) ذكره حاج خليفة في **كشف الظنون**، ج 1، ص 673 باسم الحقائق في التفسير، وقال عنه: «للشيخ أبي عبد الرحمن محمّد بن الحسين السُّلَمي النيسابوري المتوفّى سنة 412 اثنتي عشرة وأربعمائة، وهو مختصر على لسان التصوّف. أوّله: الحمد لله ربّ العالمين أوّلاً وآخراً... ورتّبها على السور الفرقانيّة فكانت كالتفسير، قرأه الثعلبي على مصنّفه...». انظر أيضاً: البغدادي، إسماعيل باشا، **هدية العارفين**، ج 6، ص 61؛ كحّالة، عمر رضا، **معجم المؤلّفين**، ج 9، ص 259.

(4) ذكر البعض مئة من تأليفاته أو أكثر. انظر: السبكي، **الطبقات الشافعيّة الكبرى**، ج 4، ص 144؛ الداوودي، محمّد بن عليّ، **طبقات المفسّرين**، ج 2، ص 143، الرقم 484)، وقام نصر الله دورجوادي بجمع خمسة عشر من تأليفاته وطبعها في العام 1990 م في مجلّدين تحت عنوان مجموعه آثار أبي عبد الرحمٰن سُلَمي.

طبقات الصوفيّة الذي يتناول فيه النواحي التاريخيّة لكبار الصوفيّة. وأشهر تلامذته هو **أبو القاسم القشيري** المتوفّى سنة 465هـ، وقد نقل في الرسالة القشيريّة الكثير من أقوال أُستاذه السُّلَمي[1]. وأشار إليه أيضاً **أبو نعيم الأصفهاني** قائلاً إنّه قد ألّف كتاباً في طبقات الصوفيّة ذكر فيه أعلامهم[2]. أمّا الداوودي في طبقات المفسّرين فقد ذكره باعتباره شيخ مشايخ الصوفيّة وعالمهم في خراسان، وعدّ **الحاكم النيشابوري** و**أبا القاسم القشيري** ضمن تلامذته[3].

وبسبب ورود اسمه في طبقات الشافعيّة للسُّبْكي[4]، قد اشتهر كونه سنّيّاً شافعيّاً، ولم تُعرف وثاقته عند الشيعة، بينما كانت موضع خلافٍ لدى أهل السنّة. وقد نقل **الذهبي** ـ وهو الرجاليّ من أهل السنّة ـ عن **الخشّاب** أنّ **السُّلَمي** كان مقبولاً لدى الخاصّة والعامّة[5]. كما أنّ **الخطيب البغدادي** قال: إنّ قدره عند أهل بلده جليل، ومحلّه في طائفته كبير، إلّا أنّه نقل عن **محمّد بن يوسف القطّان النيشابوري** أنّه قال: إنّ السلمي كان غير ثقة وكان يضع الأحاديث للصوفيّة[6].

---

(1) يقول بديع الزمان فروزانفر في مقدّمته التي كتبها لترجمة الرسالة القشيريّة بعد ذكره لأحد أبواب الكتاب والمخصّص لسيرة وآراء مشايخ الصوفيّة من إبراهيم أدهم إلى أحمد بن عطاء الرودباري: إنّ أغلب مطالب هذا الباب قد اقتبسها من طبقات الصوفيّة لأُستاذه أبي عبد الرحمن السُّلَمي. فروزانفر، **ترجمه رساله قشيريه**، ص 68.

(2) انظر: أبا نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء**، ج 10، ص 41 ـ 42.

(3) انظر: الداوودي، **طبقات المفسّرين**، ج 2، ص 137، الرقم 484.

(4) انظر: السبكي، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، ج 4، ص 143، الرقم 320، وقد وضعه في هذا الكتاب ضمن الطبقة الثالثة من طبقات الشافعيّة ومن الذين توفّوا بين سنتَي 300 و400.

(5) الذهبي، محمّد بن أحمد، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج 17، ص 248.

(6) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج 2، ص 248، الرقم 717.

وقال الذهبي في السِّيَر: إنّه لم يكن قويّاً في الحديث[1]، وفي تذكرة الحفّاظ عدّه ضعيفاً[2]. وقال السبكي: إنّ قول الخطيب بشأنه صحيح، وأبو عبد الرحمن ثقة[3]. يقول الدكتور محمّد حسين الذهبي عند حديثه عن هذا التفسير: يقع هذا التفسير في مجلّد واحد كبير توجد نسختان خطّيّتان منه في مكتبة الأزهر[4]. ويخبرنا فؤاد سزكين عن وجود نسخ خطّيّة عديدة لهذا التفسير في مكتبة جامعة إستانبول وغيرها[5]. كما وردت مقاطع منه في كتاب مجموعة آثار أبي عبد الرحمن سُلَمي الذي ألّفه نصر الله دورجوادي وتمّ نشره عام 1990 م. وأخيراً وفي عام 1421هـ تمّ طبع هذا التفسير باسم تفسير السُّلَمي وهو حقائق التفسير في مجلّدين، المجلّد الأوّل إلى آخر سورة طه في 456 صفحة، والثاني من سورة الأنبياء إلى آخر القرآن في 438 صفحة.

وقد ضمّن المؤلّف تفسيره هذا كلّ سُوَر القرآن باستثناء سُوَر يوسف والفيل وقريش[6]، ولكنّه لم يذكر التأويل والتفسير الباطني لكلّ الآيات في كلّ السور التي فسّرها، بل إنّه لم يتطرّق إلى تأويل وتفسير كلّ

---

(1) الذهبي، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج 17، ص 250.

(2) المؤلّف نفسه، **تذكرة الحفّاظ**، ج 3، ص 1046.

(3) السبكي، **الطبقات الشافعيّة الكبرى**، ج 4، ص 145.

(4) الذهبي، محمّد حسين، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 385.

(5) انظر: سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ج 1، ج4، ص 179.

(6) لا وجود لسُوَر يوسف والفيل وقريش في الطبعة الأخيرة ذات المجلّدين من تفسير السلمي. ولكنّ الذهبي قال: قرأت هذا التفسير ووجدته يتضمّن كلّ السُّوَر القرآنيّة، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 385. وفي مجموعة آثار أبي عبد الرحمٰن سلمي، (ج 1، ص 33، 35، 101، 108، 254 ـ 255) التي ألّفها دورجوادي يلاحظ وجود روايات عن الإمام الصادق (ع) وأقوال لابن عطاء والحسين بن منصور الحلاّج حول بعض الآيات من سورة يوسف.

الجمل والكلمات في الآية الواحدة. فعلى سبيل المثال، نرى أنّه قد فسّر وأوّل جميع آيات سورة الحمد، بينما لم يفعل الشيء نفسه في سورة البقرة، بحيث إنّه في الآيات الثلاثين الأُولى من هذه السورة لا نجد أيّ أثر لتفسير الآيات 4، 13، 14، 16، 18، 19، 23، 27، كما أنّه في الكثير من الآيات التي تعرّض لتفسيرها اكتفى بتأويل وباطن بعض جملها وكلماتها، بل إنّه لم يذكر معاني جميع الآيات والكلمات حتّى في السور القصار ـ مثل سورتَي الفلق والناس ـ التي اكتفى في الأُولى منهما بالتطرّق إلى آيتيها الأُولى والثانية، وفي الثانية اكتفى بتفسير وتأويل كلمة (الوسواس) منها.

ويعتقد البعض أنّ محتويات هذا التفسير ما هي إلّا مقتبسات من عددٍ من التفاسير العرفانيّة التي كتبت وفقاً لمذاق التصوّف حتّى عصر المؤلّف، من قبيل التفسير المنسوب **للإمام الصادق** (ع) وتفسير **أبي الحسين النوري** وتفسير **الحسين بن منصور الحلّاج** وتفسير **ابن عطاء**، والتي طبع الأوّل والثاني منها (**بولس نويا**)، وطبع الثالث (**لويس ماسينيون**)، وحقّق الرابع وقدّم له وطبعه (**بولس نويا اليسوعي**)، حيث تمّ تجميعها في مجموعه آثار أبي عبد الرحمان سلمي[1].

ويقتصر هذا الكتاب على التفسير الباطني المحض، حيث لا وجود لأيّ أثر عن تفسير ظاهر القرآن. إلّا أنّ مقدّمة المؤلّف توحي بأنّه لم يكن من أنصار المدرسة الباطنيّة المحضة، بل يعتبر ظاهر القرآن أيضاً ويراه حجّةً يمكن الاستناد عليها، حيث يقول في مقدّمته هذه:

عندما رأيت المشاهير في علوم الظاهر قد سبقوا في بيان أنواع

---

(1) انظر: پورجوادي، **مجموعة آثار أبي عبد الرحمٰن سُلمي**، ج 1، ص 291 ـ 292.

المطالب القرآنيّة من قبيل القراءات والتفاسير والمشكلات والأحكام والإعراب واللغة والمجمل والمفسّر والناسخ والمنسوخ، ورأيت أنّهم اكتفوا في التأليف في فهم خطاب القرآن بلغة الحقيقة بما يُنسب إلى أبي العبّاس بن عطاء حول بعض الآيات المتفرّقة وبما يُنقل عن جعفر بن محمّد (ع) في آياتٍ متناثرة، ولم أرَ مَن بذل جهده، وكنت قد سمعت منهم في هذا الباب بعض المطالب التي أراها طيّبة، فقد رغبت بأن أُلحق هذه المطالب بمقالتهم مضيفاً إليها كلام مشايخ أهل الحقيقة، ساعياً قدر طاقتي إلى ترتيبها حسب ترتيب السور[1].

وهذه نماذج ممّا جاء في هذا التفسير:

- في ما يخصّ الآية الكريمة ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ...﴾[2]، قال:

قال محمّد بن الفضل... ﴿اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ بمخالفة هواها؛ ﴿أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم﴾ يعني أخرجوا حبّ الدنيا من قلوبكم؛ ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ في العدد، كثيرٌ في المعاني، وهم أهل التوفيق والولايات الصادقة[3].

- وفي ذيل آية ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ...﴾[4] قال ما يلي:

---

(1) انظر: پورجوادي، **مجموعة آثار أبي عبد الرحمان سُلمي**، ج 1، ص 75 و76. والجدير بالذكر أنّ هذه المقدّمة تختلف في بعض كلماتها عن ما ورد في تفسير السلمي الذي طُبع بعد تأليف مجموعة آثار أبي عبد الرحمن سلمى. انظر: **تفسير السلمي وهو حقائق التفسير**، ج 1، ص 19 ـ 20. وكتابنا هذا الذي بين يديك، ص 52، الهامش 1.

(2) سورة النساء 4: الآية 66.

(3) **تفسير السلمي وهو حقائق التفسير**، ج 1، ص 154.

(4) سورة الرعد 13: الآية 3.

قال بعضهم: هو الذي بَسَط الأرض وجعل فيها أوتاداً من أوليائه وسادةً من عبيده، فإليهم الملجأ وبهم الغياث، فمَن ضَرَب في الأرض يقصدهم فاز ونجا، ومَن كان سعيه لغيرهم خابَ وخسر[1].

ثمّ ينقل عن **أبي محمّد الحريري** شعراً قاله أحد سكّان الخرابات في رثاء **الجنيد**، وقد وردت فيه كلمة (الرواسي) وصفاً للأشخاص العظام[2]؛ ومن ذكر هذه الأشعار نستنتج أنّ الجنيد الذي كان أحد كبار الصوفيّة، يعتبر أحد مصاديق الرواسي في هذه الآية الشريفة.

- في ذيل الآية ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً...﴾[3]، نقل عن بعضهم ما نصّه:

أنزل مياه الرحمة من سحائب القربة، وفتح إلى قلوب عباده عيوناً من ماء الرحمة؛ فأنبتت المعرفة، فاخضرّت القلوب بزينة المعرفة، وأثمرت الإيمان، وأينَعَت التوحيد، وأضاءت بالمحبّة؛ فهامت إلى سيّدها، واشتاقت إلى ربّها، فطارت بهمّتها، فأناخت بين يديه وعطفت عليه وأقبلت إليه، وانقطعت عن الأكوان أجمع؛ إذ ذاك آواها الحقّ إليه وفَتَحَ لها خزائن أنواره، وأطلق لها القترة في بساتين الحقّ ورياض الشوق والأُنس[4].

- وفي تفسيره للآية ﴿فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ...﴾[5] نقل عن **الإمام الصادق** (ع) أنّه قال:

---

(1) تفسير السلمي وهو **حقائق التفسير**، ج 1، ص 326.
(2) انظر: المصدر نفسه.
(3) سورة الحجّ 22: الآية 63.
(4) تفسير السلمي وهو **حقائق التفسير**، ج 2، ص 27.
(5) سورة الرحمن 55: الآية 11.

جَعَلَ الحقُّ قلوبَ أوليائه رياضَ أُنسه، فغَرَسَ فيها أشجارَ المعرفة، أُصولها نابتةٌ في أسرارهم، فروعها قائمةٌ بالحضرة في المشهد؛ فَهُمْ يجنون منها ثمار الأُنس في كلّ أوان، وهو قوله ﴿فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ﴾ أي ذوات ألوان، كلٌّ يجتني منها لوناً على قَدْرِ سَعْيِهِ وما كَشَفَ من بوادي المعرفة وآثار الولاية[1].

- وعند بيانه للآية ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾[2] نقل عن **ابن عطاء** قوله:

إذا شَغَلَك به عمّا دونَكَ فقد حالَ الفتح من الله، والفتح هو النجاة من السجن، والبشرى بلقاء الله[3].

حقائق التفسير في مرآة الآخرين

اختلفت آراء العلماء حول هذا التفسير، فقال **الذهبي** عند ترجمة السُّلَمي في سِيَر أعلام النبلاء:

وفي حقائق تفسيره أشياء لا تجوز أصلاً، عدّها بعض الأئمّة من زندقة الباطنيّة، وعدّها بعضهم عرفاناً وحقيقة، نعوذ بالله من الضلال ومن الكلام بهوىً، فإنّ الخير كلّ الخير في متابعة السنّة والتمسّك بهدى الصحابة والتابعين[4].

ونقل عن فتاوى ابن صلاح أنّ المفسِّر **الواحدي** قال:

---

(1) تفسير السلمي وهو **حقائق التفسير**، ج 2، ص 293.
(2) سورة النصر 110: الآية 1.
(3) تفسير السلمي وهو **حقائق التفسير**، ج 2، ص 425.
(4) الذهبي، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج 17، ص 252.

صنّف أبو عبد الرحمن السُلَمي حقائق التفسير، فإن كان اعتقد أنّ ذلك تفسير؛ فقد كَفَر[1].

وقال في تذكرة الحفّاظ:

ألّف حقائق التفسير فأتى فيه بمصائب وتأويلات الباطنيّة، نسأل الله العافية[2]. ونقل السبكي عن الذهبي أنّه قال: إنّ للسلمي كتاباً سمّاه حقائق التفسير ولَيْته لم يصنّفه؛ فإنّه تحريفٌ وقرمطة. ثمّ قال السبكي:

وكتاب حقائق التفسير المشار إليه قد كثر الكلام فيه، من قِبَل أنّه اقتصر فيه على ذِكْر تأويلاتٍ ومحالٍّ للصوفيّة، ينْبِئ عنها ظاهر اللفظ[3]. كما كرّر الداوودي في طبقات المفسّرين عين عبارة السبكي[4]. وذكر السيوطي أبا عبد الرحمن السلمي في طبقات المفسّرين وقال:

وإنّما أوردته في هذا القسم[5] لأنّ تفسيره غير محمود[6]. أمّا ابن تيمية فقد قال:

وما يُنقل في حقائق السُلَمي عن جعفر الصادق عامّته كذب على

---

(1) المصدر نفسه، ص 255.

(2) الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ج 3، ص 1046.

(3) السبكي، **الطبقات الشافعية الكبرى**، ج 4، ص 147.

(4) انظر: الداوودي، **طبقات المفسّرين**، ج 2، ص 138 ـ 139.

(5) لم يتّضح لنا من كلام السيوطي ما يقصده بهذا القسم، ولكنّ الدكتور الذهبي يرى أنّه تفسير أهل البِدَع؛ حيث قال: «فالجلال السيوطي... يذكر أبا عبد الرحمن السلمي في كتابه **طبقات المفسّرين** ضمن مَن صنّف في التفسير من المبتدعة ويقول: إنّما أوردته في هذا القسم لأنّ تفسيره غير محمود». الذهبي، محمّد حسين، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص386.

(6) انظر: السيوطي، **طبقات المفسّرين**، ص 85، الرقم 94.

جعفر كما قد كُذِبَ عليه في غير ذلك[1]. ويقول الدكتور الذهبي مناقشاً هذه الآراء:

وما قاله **الذهبي [محمّد بن أحمد]** من أنّ ما في الحقائق تحريفٌ وقرمطة ـ يريد أنّه كتفسير القرامطة من الباطنيّة ـ فهذا غير صحيح؛ لأنّ الرجل يقرّ الظواهر على ظواهرها، والقرامطة بخلاف ذلك. وأمّا ما قاله **السبكي** من أنّ **السلمي** قد اقتصر في حقائقه على تأويلات للصوفيّة ينبو عنها اللفظ، فهذه كلمة حقٍّ لا غبار عليها.

وأمّا قول **الواحدي**: إنّه لو اعتقد أنّ ما في الحقائق تفسيرٌ لكفَرَ باعتقاده هذا. فنقول فيه: إنّ أبا عبد الرحمن لم يعتقد أنّ هذا تفسير، وإنّما قال: إنّه إشاراتٌ تخفى وتدقّ إلّا على أربابها، كما صرّح بذلك في مقدّمة حقائق التفسير. وأمّا قول **ابن تيمية**: إنّ ما يُنقل في حقائق السلمي من التفسير عن جعفر عامّته كذب على جعفر، فهذه كلمة حقّ من ابن تيمية؛ إذ إنّ غالب ما جاء فيه عن **جعفر الصادق** كلّه من وضع الشيعة عليه، ولست أدري كيف اغترّ السلمي وهو العالم المحدّث بمثل هذه الروايات المختلقة الموضوعة..[2]. والذي نعتقده أنّ كلام الدكتور هذا فيه إشكالات:

1 ـ إنّه أشكل على اعتبار الذهبي هذا التفسير قَرْمطة، بأنّ **السلمي** يعتقد بحجّيّة ظواهر القرآن أيضاً، بينما يعتقد القرامطة خلاف ذلك. وإشكاله هذا غير تامّ؛ إذ من ملاحظة كلمات الذهبي في السِّيَر والتذكرة وغيرهما يتّضح لنا أنّ ما يقصده من إشكاله المذكور هو أنّ مطالب هذا

---

(1) الذهبي، محمّد حسين، **التفسير والمفسّرون**، ج2، ص386.

(2) المصدر نفسه، ص 386 ـ 387.

التفسير من جنس المطالب التي قال بها القرامطة في المعاني الباطنيّة للقرآن، وبما أنّ هذه المطالب لا تتوافق مع ظاهر القرآن ولا تستند إلى سنّة رسول الله (ص) وتفسير الصحابة والتابعين، فهي ضلالة وكلام بالهوى، يجب العياذ منها باللجوء إلى الله. وإنّ اختلافه مع القرامطة في اعتبار ظواهر القرآن، لا يمنع بطلان مطالب هذا التفسير.

2 ـ عند دفعه إشكال الواحدي على السلمي قال: إنّ السلمي لم يكن يعتقد بأنّ مطالب هذا الكتاب هي مطالب تفسيريّة، بل كان يعتبرها مجرّد إشارات دقيقة وخافية.

وهذا القول منه غير صحيح أيضاً؛ لأنّ مقدّمة هذا الكتاب[1] تفصح عن أنّ السلمي كان يرى للقرآن لسانين: لسان الظاهر ولسان الحقيقة، ولأنّه رأى أنّ أحداً لم يقم ببيان فهم خطاب القرآن على حسب لسان الحقيقة، فقد أقدم على تأليف هذا الكتاب. ومن هذه العبارة يبدو جليّاً أنّه كان يرى أنّ ما احتواه هذا الكتاب ما هو إلّا ما يدلّ عليه ويشير إليه الخطاب القرآني بحسب لسان الحقيقة؛ وما التفسير بمعناه العامّ أيضاً إلّا بيان ما يدلّ عليه القرآن لا غير، واختيار اسم حقائق التفسير لهذا

---

(1) هذا هو نصّ عبارة مقدّمته في تفسير السلمي الذي طُبع عام 1421هـ: «ولمّا دانت المتوسّمين بالعلوم الظواهر، صنّفوا في أنواع القرآن، من فوائد ومشكلات وأحكام وإعراب ولغة ومجمل ومفسّر وناسخ ومنسوخ وإعراب، ما يشغل منهم لجميع فهم خطابه على حساب الحقيقة، إلّا آياتٍ متفرّقة نُسبت إلى أبي العبّاس بن عطاء وآيات ذُكر أنّها عن جعفر بن محمّد (ع) على غير ترتيبٍ، وكنت قد سمعت منهم في ذلك جزءاً استحسنته، أحببت أن أضمّ ذلك إلى مقالتهم، وأضمّ أقوال المشايخ أهل الحقيقة...». تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، ج 1، ص 19 ـ 20. ولكنّها تتفاوت في بعض كلماتها مع ما جاء في مجموعة آثار أبي عبد الرحمن سلمي. انظر: دورجوادي، مجموعة آثار أبي عبد الرحمان سلمي، ج 1، ص 75 ـ 76.

الكتاب[1] أيضاً يؤيّد كون مطالب هذا الكتاب تفسيراً، بل حقيقة التفسير. وإنّ اعتبار مطالب هذا الكتاب إشارات دقيقة وخفيّة لا يتعارض مع اعتباره تفسيراً؛ لأنّ بيان الإشارات الخفيّة للقرآن الكريم هو أيضاً نوعٌ من التفسير.

3 ـ عند توجيهه لكلام ابن تيمية «وما يُنقل في حقائق **السُلَمي** عن **جعفرالصادق** عامّته كذب على جعفر»، قال بلا دليلٍ ولا شاهد: «إذ إنّ غالب ما جاء فيه عن **جعفر الصادق** كلّه من وضع الشيعة عليه». وكلامه هذا لا يفتقر إلى الدليل والشاهد فقط، بل إنّ عدم مطابقة المطالب التي نُسبت في هذا الكتاب للإمام الصادق (ع) مع عقائد الشيعة، هي دليلٌ واضح على بطلان هذا الادّعاء. والمثال على هذا هو أنّه أورد في نهاية تفسير سورة الحمد روايةً عن الإمام جعفر الصادق (ع) في بيان معنى «آمين»[2]؛ بينما لا تجوّز عقيدة الشيعة قول «آمين» بعد سورة الحمد، فكيف يمكن تصوّر اختلاقهم حديثاً ونسبته إلى الإمام الصادق (ع) بهذا المعنى؟ وعند تفسير آية ﴿... ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾[3] نقل عن هذا الإمام (ع) قوله إنّ (اليوم) يشير إلى يوم بعثة **النبيّ محمّد** (ص) ويوم رسالته[4]؛ بينما يجمع الشيعة على الاعتقاد بأنّ المراد من (اليوم) في هذه الآية هو يوم عيد الغدير. وفي ذيل الآية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(1) لم نجد تصريحاً بهويّة من قام بانتخاب هذا الاسم لهذا التفسير، ولكنّ الظاهر أنّ انتخاب هذا الاسم كان من قبل المؤلّف نفسه؛ لأنّ المتعارف أنّ اسم أيّ كتاب هو انتخاب مؤلّفه، خصوصاً وأنّ المؤلّف في خطبة الكتاب قد ذكر كلمة «حقائق» وأشار إلى نقل أقوال مشايخ أهل الحقيقة في هذا الكتاب. انظر: **تفسير السلمي**، المصدر نفسه.

(2) تفسير السلمي، وهو **حقائق التفسير**، ج1، ص 45.

(3) سورة المائدة 5: الآية 3.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 169.

وَٱلْأَرْضِۚ. . .﴾[1] نقل عن الإمام (ع) أنّ نور الطريق إلى الله جلّ جلاله بنور **أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ**، فمن أجل ذلك قال النبيّ (ص): «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[2]؛ وواضح أنّ أيّ شيعيٍّ لا يمكن أن يضع مثل هذا الحديث.

فلو كانت الروايات المنسوبة في هذا التفسير للإمام (ع) مخالفة لعقائد أهل السنّة وموافقة لعقائد الشيعة، لأمكن احتمال وضع الشيعة لها، ولو أنّه حتّى في هذه الحالة أيضاً لا يمكن منطقيّاً اعتبارها من افتراءات الشيعة، لأنّ نسبة الافتراء إلى شخصٍ ما يجب أن تستند إلى دليلٍ قطعيّ.

إذن، فكلام الدكتور الذهبي ما هو إلّا ادّعاءٌ باطل يستند في أغلب الظنّ إلى الصورة المغلوطة عن الشيعة.

تقييم

إنّ أهمّ عملٍ قام به **أبو عبد الرحمن** في هذا التفسير هو تجميع وعرض مطالب غيره، مثل **الإمام الصادق** (ع)، **ابن عطاء**، **أبي الحسين النوري** و**الحسين بن منصور الحلاّج**. ومطالب هذا التفسير ـ حتّى تلك الروايات التي ينقلها عن الإمام الصادق (ع) ـ تتناسب مع مسلك الصوفيّة والاصطلاحات والألفاظ الرائجة على لسانهم. ولا يمكن الاعتماد على صحّة انتساب أيٍّ من الروايات التي نقلها هذا الكتاب عن الإمام الصادق (ع) والاستدلال بها لمجرّد ورودها فيه؛ إذ مضافاً إلى عدم ثبوت

---

(1) سورة النور 24: الآية 35.

(2) انظر: تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، ج 2، ص 52.

وثاقة أبي عبد الرحمن نفسه، فإنّ جميع تلك الروايات مرسلة لا سند لها، باستثناء تلك التي ترد في كتبٍ أُخرى بسندٍ معتبر عن الإمام (ع)، والتي إن لم نقل بعدم وجودها، فلا أقلّ من الإقرار بندرتها. وعلى هذا فإنّ المطالب التي وردت في هذا الكتاب منقولةً عن الإمام (ع) لا يمكن منحها من الاعتبار ما يفوق ذلك الذي نمنحه لتلك التي ترد عن غيره.

وكما ذكرنا عند الحديث عن معايير صحّة تفسير الباطن، فإنّ ما يذكره الكتاب من المعاني الباطنيّة للآيات لا يتمتّع بالقيمة الاعتباريّة إلّا في حالة توفّره على تلك المعايير المذكورة. وهذه الموارد موجودة في هذا الكتاب على الرغم من قلّتها.

فعلى سبيل المثال، عند تفسير آية ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...﴾[1]، فسّر (المنافع) بكلّ ما وُعد به حجّاج بيت الله من الزيادات والبركات والإجابات[2].

وهذا التفسير يناسب دلالة إطلاق الآية الكريمة من جهة، ومن جهةٍ أُخرى يتطابق مع الرواية التي وردت في الكافي عن الإمام الصادق (ع)[3]. وفي ذيل بعض الآيات ينقل رواية عن الإمام الصادق

---

(1) سورة الحجّ 22: الآية 28.

(2) انظر: تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، ج 2، ص 22.

(3) «... عن الربيع بن خُثَيْم، قال: شهدت أبا عبد الله (ع) وهو يُطاف به حول الكعبة في مَحْمَلٍ وهو شديد المرض... قلت له: جُعلت فداك يا ابن رسول الله، إنّ هذا يشقّ عليك. فقال: إنّي سمعت الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾. فقلت: منافع الدنيا أو منافع الآخرة؟ فقال: الكلّ». الكليني، فروع الكافي، ج 4، ص 415 ـ 416، كتاب الحجّ، باب طواف المريض ومَن يُطاف به محمولاً من غير علّة، ح1، وسند هذه الرواية مجهول.

ليست من التفسير، بل هي موعظةٌ حسنة، فلا موجب لإثبات صحّتها كي نقبل بها.

إنّ إسناد هذه الروايات بصورةٍ قطعيّة إلى **الإمام الصادق**(ع)، بالشكل الذي ورد في هذا الكتاب مع افتقارها إلى السند الصحيح، ممّا لا يسوّغه الذوق السليم.

أمّا إيرادها مع القول بأنّها ممّا نُقل عن **الإمام الصادق**(ع)، فلا إشكال فيه.

مثال ذلك ما نقله عن الإمام(ع) في ذيل الآية الكريمة ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ...﴾[1].

أنّه قال: أنت تتعجّب من بيع إخوة يوسفَ يوسفَ بالبخس من الثمن، وما تفعله أعجب منه؛ لأنّك تبيع حظّك من الآخرة بشهوة نظرة أو خطرة من الدنيا.

وربما باع الرجل معرفته بأخسّ ثمنٍ، وربما فاته حظّه من ربّه بأقلّ القليل[2]. وفي تفسير الآية الكريمة ﴿... وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾[3]، نقل عن الإمام (ع) أنّه قال:

لا يَرى في وقتِ وقوفِه بين يَدَي ربِّه غيره، ولا يكون في همّه وهمّته سواه[4]. وهذا الكلام مضافاً إلى كونه موعظةً حسنة؛ يتناسب مع إطلاق الآية الكريمة أيضاً، ولا يبعد إرادة هذا المعنى منها.

---

(1) سورة يوسف 12: الآية 20.

(2) پورجوادي، **مجموعة آثار أبو عبد الرحمٰن سلمي**، ج 1، ص 33. والجدير بالذكر أنّ هذه الرواية لم ترد في تفسير السلمي المطبوع.

(3) سورة الكهف 18: الآية 110.

(4) تفسير السلمي وهو **حقائق التفسير**، ج 1، ص 419.

وعلى هذا، ورغم أنّ القيمة التفسيريّة لهذا الكتاب ضئيلة، ولا يمكن اعتبار الكثير من مطالبه بمثابة معنى القرآن الكريم، بل يمكن العثور على مطالب باطلة فيه أيضاً؛ إلّا أنّه يوجد فيه العديد من التفاسير الصحيحة والمواعظ الحسنة، ممّا يجعل الرجوع إليه غير خالٍ عن الفائدة بالنسبة إلى أهل الخبرة الذين يمتلكون القدرة على تشخيص صحيح المطالب من سقيمها.

التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق (ع)

ألّف الدكتور **علي زَيْعور** كتاباً بهذا العنوان، وتمّت طباعته في بيروت سنة 1979م. وهذا الكتاب يشتمل على بابين. وهو يتضمّن ذلك القسم من حقائق التفسير الذي ينقله السُّلَمي عن الإمام **جعفر الصادق** (ع)، والذي ورد في مجموعة آثار أبي عبد الرحمٰن سلمي تحت عنوان تفسير **جعفر الصادق**، حقّقه الأب **بولس نويا** نقلاً عن حقائق التفسير للسلمي[1]، حيث خصّص له الفصل الأوّل من الباب الثاني من هذا الكتاب تحت عنوان التفسير الصوفي الصادقي للقرآن الكريم. كما ابتدأ هذا الفصل[2] بنقل روايةٍ جَعَلها مقدّمةً له، وقال:

حُكِيَ عن جعفر بن محمّد أنّه قال: كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق؛ فالعبارة للعوام، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء[3].

ثمّ نقل عن الإمام (ع) مطالب تتناسب مع مسلك الصوفيّة بنفس

---

(1) انظر: پورجوادي، **مجموعة آثار أبي عبد الرحمان سلمي**، ج 1، ص 20، 63.

(2) انظر: زيعور، علي، **التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق (ع)**، ص 123، 212.

(3) المصدر نفسه، ص 123.

الألفاظ والاصطلاحات الرائجة بينهم حول بعض الحروف والكلمات من ثلاثٍ وستّين سورة من القرآن مرتّبة حسب ترتيب السور والآيات القرآنيّة، ابتداءً من سورة الفاتحة وانتهاءً بسورة الدهر.

ففي ابتداء سورة الفاتحة ـ على سبيل المثال ـ وعند بيان معنى (بسم) نقل عن الإمام (ع):

الباء بقاؤه، والسين أسماؤه، والميم مُلكه. فإيمان المؤمن ذِكره ببقائه، وخدمة المريد ذِكره بأسمائه، والعارف فناؤه عن المملكة بالمالك لها[1]. وروى أيضاً:

بسم ثلاثة أحرف: باء وسين وميم، فالباء باب النبوّة، والسين سرّ النبوّة الذي أسرّ النبيّ به إلى خواصّ أُمّته، والميم ملكه الدين الذي يعمّ الأبيض والأسود[2].

وكما بيّنّا في تقييم حقائق التفسير، فلا يمكن اعتبار أيٍّ من روايات هذا الفصل كلاماً للإمام الصادق(ع) والاعتماد عليها والاستدلال بها لمجرّد ورودها في هذا الكتاب؛ لأنّ هذه الروايات لا سند معتبر لها، بل مصدرها إحدى نسخ حقائق التفسير المخطوطة كما صرّح بذلك مؤلّف الكتاب[3]. ويضاف إلى حقيقة أنّ تلك النسخة الخطّيّة من الكتاب لم ينقلها عن مؤلّفها مَن ثبتت وثاقته، إنّ وثاقة مؤلّفه أبي عبد الرحمن ليست ثابتة أيضاً. كما أنّ تلك الروايات مرسلةٌ لا سند لها، وألفاظ العديد منها

---

(1) انظر: زيعور، علي، **التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق (ع)**، ص 125.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 122.

تشابه ألفاظ واصطلاحات الصوفيّة، ومع الأخذ بنظر الاعتبار شهرة وشيوع مخالفة **الإمام الصادق**(ع) للصوفيّة[1]، فمن المستبعد جدّاً صدور هذه الروايات عن الإمام الصادق(ع)، بل ربما حصل الاطمئنان باختلاق هذه الروايات.

زيادات حقائق التفسير

حقّق **جيرهارد بوورينغ**[2] كتاباً بهذا العنوان تمّت طباعته في حدود 250 صفحة. ويُستفاد من مقدّمته[3] أنّ **أبا عبد الرحمن السلمي** قد صنّف هذا الكتاب بعد تأليفه حقائق التفسير، جمع فيه كلّ ما يتعلّق بالتفسير الباطني لآيات القرآن الكريم ممّا لم يرد في كتابه السابق.

وفي هذا الكتاب تمّ تفسير ما يناهز 600 آية أو فقرة من آيات القرآن

---

(1) عن البزنطي أنّه قال: «قال رجلٌ من أصحابنا للصادق ـ جعفر بن محمّد(ع) ـ: قد ظهر في هذا الزمان قومٌ يقال لهم: الصوفيّة، فما تقول فيهم؟ قال: إنّهم أعداؤنا، فمَن مال إليهم فهو منهم ويُحشر معهم، وسيكون أقوام يدّعون حبّنا ويميلون إليهم ويتشبّهون بهم ويلقّبون أنفسهم بلقبهم ويؤوّلون أقوالهم؛ ألا فمن مال إليهم فليس منّا وإنّا منه براء، ومَن أنكرهم وردّ عليهم كان كمن جاهد الكفّار بين يدَي رسول الله (ص)».
عن أبي محمّد العسكري(ع) أنّه قال: «سئل أبو عبد الله ـ يعني جعفراً الصادق(ع) ـ عن حال أبي هاشم الكوفي؟ فقال: إنّه كان فاسد العقيدة جدّاً، وهو الذي ابتدع مذهباً يقال له التصوّف، وجعله مفرّاً لعقيدته الخبيثة».
وعن الهادي(ع): «والصوفيّة كلّهم مخالفونا، وطريقهم مغايرة لطريقتنا...». القمّي، عبّاس، **سفينة البحار**، ج 2، ص 57 ـ 58، كلمة صوف.

(2) أُستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة يوئل.

(3) جاء في المقدّمة: «ولمّا فرغت من جمع كتاب **حقائق التفسير** رأيت حروفاً منها أحببت أن أضمّها إليه، فأفردت به كتاباً لئلاّ يفسد سماع من سمعه، ولا نسخة من نسخه، وسمّيته زيادات حقائق التفسير». السُلَمي، أبو عبد الرحمن محمّد بن الحسين، زيادات حقائق التفسير، ص1.

الكريم تفسيراً باطنيّاً[1]، ونقل رواياتٍ وأقوال عن رسول الله (ص)، **عليّ ابن أبي طالب**(ع)، **الإمام جعفر الصادق**(ع)، **سهل التستري**، **ابن عطاء الآدمي**، **أبي بكر الواسطي**، **أبي يعقوب المكّي**، **السري السَّقَطي**، **الشبلي**، **محمّد بن عليّ الترمذي**، **الحارث المحاسبي**، **عبد العزيز مكّي**، **الحسين بن منصور الحلّاج**، **الجنيد** وغيرهم. إنّ محتويات هذا الكتاب تشبه إلى حدٍّ بعيد محتويات كتاب حقائق التفسير، لذا فإنّ ملاحظة ما سَبَقَ بيانه فى تقييم حقائق التفسير، تبيّن لنا قيمة هذا الكتاب أيضاً، وتغنينا عن القيام بتقييمٍ آخر.

عرائس البيان في حقائق القرآن

ومن الكتب الأُخرى التي اكتفت بذكر المعاني الإشاريّة والباطنيّة لآيات القرآن الكريم، والتي تُعدّ من التفاسير الباطنيّة المحضة، هو كتاب عرائس البيان في حقائق القرآن. وقد ذكر هذا التفسير **حاجي خليفة** في كشف الظنون فقال:

وهو تفسيرٌ على طريقة أهل التصوّف[2]. أمّا نحن فلم يقع هذا الكتاب بأيدينا، إلّا أنّ **الذهبي** يقول:

والكتاب مطبوع في جزأين، يضمّهما مجلّدٌ كبير، وتوجد منه نسخة بالمكتبة الأزهريّة[3]. ومؤلّف الكتاب هو **أبو محمّد روزبهان بن أبي**

---

(1) جاء في الغلاف الداخلي للكتاب: «فقد اختار مصنّفه نحو ستمائة آية أو قطعة آية ففسّرها، وبعد كلّ واحدة منها ذَكَرَ عدداً من التعليقات على أكثر من ألفَي كلمة أو مسألة اقتبس ثلثيها من كتّاب عاشوا بين القرنَين الثاني / الثامن والرابع / العاشر وذاع صيتهم في أوساط الصوفيّة».

(2) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج 2، ص 1131.

(3) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 392.

النصر البقلي الشيرازي المتوفّى عام 606هـ[1]، وقد ذُكر للمؤلّف ـ مضافاً إلى هذا الكتاب ـ ثمانية مؤلّفاتٍ أُخرى في هديّة العارفين[2].

ولم يتعرّض المؤلّف في تفسيره هذا إلى ظاهر الآيات مكتفياً بذكر المعاني الباطنيّة لها، ولكنّ مقدّمته تفصح عن أنّه لم يكن من أتباع المدرسة الباطنيّة المحضة بل كان معتقداً بضرورة تفسير ظاهر القرآن أيضاً[3].

كما يستفاد من كلامه في المقدّمة أنّه قد أورد فيه مجموعة من أقوال مشايخه وما خَطَرَ في ذهنه من مطالب تعبّر عن حقيقة القرآن[4]. ويستفاد أيضاً من عبارات هذا الكتاب التي نقلها الذهبي في التفسير والمفسّرون

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 392.

(2) انظر: البغدادي، **هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين من كشف الظنون**، ج5، ص 37.

(3) وقد نقل الذهبي كلام المؤلّف في المقدّمة بهذا الشكل: «ولمّا وجدت أنّ كلامه الأزلي لا نهاية له في الظاهر والباطن، ولم يبلغ أحد إلى كماله وغاية معانيه؛ لأنّ تحت كلّ حرفٍ من حروفه بحراً من بحار الأسرار، ونهراً من أنهار الأنوار، . . . فتعرّضت أن أغرف من هذه البحور الأزليّة غرفات من حِكَم الأزليّات والإشارات والأبديّات، التي تقصر عنها أفهام العلماء وعقول الحكماء». الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج2، ص390، نقلاً عن **عرائس البيان في حقائق القرآن**، ج 1، ص2.

(4) وقد نقل الذهبي عنه قوله: «وصنّفت في حقائق القرآن ولطائف البيان وإشارة الرحمن في القرآن بألفاظ لطيفة وعبارات شريفة، وربما ذكرت تفسير آية لم يفسّرها المشايخ، ثمّ أردفت بعد قولي أقوال مشايخي ممّا عباراتها ألطف وإشاراتها أظرف ببركاتهم، وتركت كثيراً منها ليكون كتابي أخفّ محملاً وأحسن تفصيلاً، واستخرت الله تعالى في ذلك» التفسير والمفسّرون، نفسه أمّا حاجي خليفة فقد نقل عنه ما نصّه: «صنّفته موجزاً مخفّفاً لا إطالة فيه ولا إملال، وذكرت ما سنح لي من حقيقة القرآن ولطائف البيان بألفاظ لطيفة وعبارات شريفة، وربما ذكرت تفسير آية لم يفسّرها المشايخ، ثمّ أردفت بعد قولي أقوال مشايخي ممّا عباراتها ألطف وإشاراتها أظرف، وتركت كثيراً منها ليكون أخفّ محملاً وأحسن تفصيلاً». **كشف الظنون**، ج 2، ص 1131.

أنّ مؤلّفه قد قام بتطبيق آيات القرآن مع الصوفيّين وتأويلها طبقاً لحالاتهم. وحول الآية الكريمة ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ . . .﴾[1]، نقل الذهبي عنه قوله:

وصف الله زمرة أهل المراقبات ومجالس المحاضرات والهائمين في المشاهدات والمستغرقين في بحار الأزليّات، الذين أنحلوا جسومهم بالمجاهدات، وأمرضوا نفوسهم بالرياضات، وأذابوا قلوبهم بدوام الذكر، وجولانها في الفكر، وخرجوا بعقائدهم الصافية عن الدنيا الفانية بمشاهدته الباقية، بأن رفع عنهم بفضله حَرَج الامتحان، وأبقاهم في مجالس الأُنس ورياض الإيقان، وقال: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ﴾ يعني الذين أضعفهم حمل أوقار المحبّة، ﴿وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ﴾ الذين أمرضتهم مرارة الصبابات، ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ﴾ الذين يتجرّدون عن الأكوان بتجريد التوحيد وحقائق التغريد، ﴿حَرَجٌ﴾ عتاب من جهة العبوديّة والمجاهدة، لأنّهم مقتولون بسيف المحبّة، مطروحون بباب الوصلة، ضعفهم من الشوق، ومرضهم من الحبّ، وفقرهم من حسن الرضا.[2]. وعند تفسير آية ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾[3]، أوّل (الظلال) بظلال أوليائه الذين هم أقطاب الصوفيّة، وقال في معناها:

يعني ظلال أوليائه؛ ليستظلّ بها المريدون من شدّة حرّ الهجران،

---

(1) سورة التوبة 9: الآية 91.

(2) **التفسير والمفسّرون، ج 2، ص 391، نقلاً عن عرائس البيان في حقائق القرآن، ج 1، ص 339.**

(3) سورة النحل 16: الآية 81.

ويأوون إليها من قهر الطغيان وشياطين الإنس والجانّ؛ لأنّهم ظلال الله في أرضه، لقوله(ع): «السلطان ظلّ الله في أرضه، يأوي إليه كلّ مظلوم». ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا﴾ أكنان الجبال: قلوب أكابر المعرفة، وظلال أهل السعادة من أهل المحبّة، يسكن فيها المنقطعون إلى الله. ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ جعل للعارفين سرابيل روح الأُنس؛ لئلاّ يحترقوا بنيران القدس. ﴿وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾ سرابيل المعرفة وأسلحة المحبّة؛ لتدفعوا بها محاربة النفوس والشياطين، ثمّ زاد نعمته ومنّته عليهم بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾[1].

وفي تفسير الآية الكريمة ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ * لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَا۟ذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾[2] أوّل (الطير) بقلب سليمان، وقال:

إنّ طير الحقيقة لسليمان طير قلبه، فتفقّده ساعة، وكان قلبه غائباً في غيب الحقّ، مشغولاً بالمذكور عن الذكر، فتفقّده وما وجده، فتعجّب من شأنه، أين قلبه إن لم يكن معه؟... فظنّ أنّه غائب عن الحقّ وكان في الحقّ غائباً، وهذا شأن غيبة أهل الحضور من العارفين، ساعات لا يعرفون أين هم. وهذا من كمال استغراقهم في الله. فقال: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَا۟ذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾، لأُعذّبنّه بالصبر على دوام المراقبة والرعاية، وأُلقينّه في بحر النكرة من المعرفة، ليفنى ثمّ

---

(1) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 392، نقلاً عن **عرائس البيان**، ج 1، ص534 ـ 535.

(2) سورة النمل 27: الآيتان 20 ـ 21.

يفنى عن الفناء «أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ» بسيف المحبّة أو بسيف العشق. «أَوْ لَيَأْتِيَنِي» من الغيب بسواطع أنوار أسرار الأزل[1].

تقييم

إنّ المعاني التي ذكرها المفسّر لهذه الآيات، لا تتوفّر على أيٍّ من المعيارين اللذين ذكرناهما لصحّة المعاني الباطنيّة للآيات، فلا الآيات تدلّ على هذه المعاني وفقاً لأحد الدلالات العرفيّة للكلام، ولا المعاني تستند إلى روايةٍ عن **النبيّ** (ص) أو **الأئمّة المعصومين**(ع) كي نعتبرها من المعاني الباطنيّة؛ ومن هنا فلا يمكن اعتبار أيٍّ من هذه المعاني مدلولاً للآيات ومراداً لله تعالى، بل مثل هذا التفسير للآيات ما هو إلّا تفسيرٌ بالرأي، وهو ما يذمّه العقلاء وما ترفضه الروايات بشدّة أيضاً.

تفسير القرآن الكريم

يعدّ تفسير القرآن الكريم[2] المنسوب إلى **محيي الدين بن عربي** واحداً من أهمّ التفاسير الباطنيّة المحضة، وقد طُبع في مجلّدين في بلدان عديدة من بينها مصر، الهند، لبنان وإيران[3]. يشتمل هذا التفسير على جميع سور القرآن، إلّا أنّه لا يفسّر جميع آيات كلّ واحدة من السور، بل إنّ المؤلّف ينتخب بعض الآيات من كلّ سورة ويؤؤلها

(1) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج2، ص392، نقلاً عن **عرائس البيان**، ج2، ص813.

(2) ذكر بعض أصحاب الفهارس هذا التفسير تحت عنوان تأويلات القرآن أو تأويل الآيات. انظر: حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج 1، ص 326؛ الطهراني، أغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج3، ص 303، 308.

(3) انظر: البكائي، محمّد حسن، **كتاب نامه بزرگ قرآن كريم**، ج 4، ص 1226. وقد طُبع هذا الكتاب أيضاً في حاشية تفسير **عرائس البيان**. انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 400.

بصورة مزجيّة[1]. كما أنّه قد يتحوّل أحياناً عن أُسلوبه المعهود فيتطرّق إلى المعنى الظاهري للآيات أيضاً.

أمّا معيار المؤلّف في انتخاب الآيات التي يبحثها، فيقول عنه:

غير معيدٍ لما تكرّر منه أو تشابَه في أساليبه، وكلّ ما لا يقبل التأويل عندي، أو لا يحتاج إليه، فما أوردته أصلاً... وما يمكن تأويله من الأحكام الظاهر منها إرادة ظاهرها فما أوّلته إلّا قليلاً[2].

المؤلّف

إنّ المؤلّف الحقيقي لهذا الكتاب هو **أبو الغنائم كمال الدين عبد الرزّاق بن جمال الدين أحمد الكاشاني**، المعروف بملّا عبد الرزّاق الكاشي (الكاشاني) المتوفّى سنة 730 هـ.

ورغم نسبته في النسخة المطبوعة المتداولة إلى **محيي الدين بن عربي**، إلّا أن هناك دلائل قاطعة تَدلُّ على عدم صواب هذه النسبة. ونحن نبيّن ذلك من ناحيتين:

1 ـ نفي انتساب الكتاب إلى ابن عربي:

رغم أنّ مفهرسي الكتاب قد تحدّثوا عن مؤلّفات ابن عربي، إلّا أنّهم لم يذكروا له مثل هذا التفسير. يقول **حاجي خليفة**:

---

(1) وبسبب هذا الأُسلوب المزجي فإنّ النسخة الخطّيّة للكتاب أصغر حجماً بكثير من نسخته المطبوعة؛ حيث إنّ مصحّح النسخة المطبوعة قد أورد نصّ القرآن الكريم مقطعاً مقطعاً، بينما لم ترد الكثير من آياته في النسخة الأصليّة.

(2) ابن عربي، محيي الدين، **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص5.

صنّف تفسيراً كبيراً على طريقة أهل التصوّف في مجلّدات، قيل إنّه في ستّين سفراً، وهو إلى سورة الكهف. وله تفسير صغير في ثمانية أسفار على طريقة المفسّرين[1]. ونقل الداودي عن **أبي جعفر بن الزبير** قوله:

وألّف في التصوّف وما يرجع إليه، وفي التفسير، وفي غير ذلك، تواليف لا يأخذها الحصر، منها: الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل، وكتاب كشف المعنى في تفسير الأسماء الحسنى، وكتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، إلى ذلك[2].

بل إنّ بعض مَن ألّف كتاباً في ترجمة **ابن عربي**[3]، عندما كان بصدد الإشارة إلى آثاره التفسيريّة، لم يشر إلى وجود مثل هذا التفسير له. بل إنّه عندما جمع الآثار التفسيريّة لابن عربي ـ مثل إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن وتفاسيره المتناثرة المبثوثة في الكتب المختلفة ـ في كتابٍ عنونه رحمةٌ من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، اعتبر كتابنا الذي نبحث عنه ممّا لا ينسجم مع هذه الآثار، فلم يكتفِ بعدم ذكر الكتاب في عِداد مؤلّفات ابن عربي، بل ذكر أنّ مؤلّفه الحقيقي هو الكاشاني استناداً إلى النسخة الخطّيّة[4].

---

(1) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج 1، ص 438.

(2) الداوودي، **طبقات المفسّرين**، ج 2، ص 206.

(3) ألّف محمود محمود الغراب كتاب الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ترجمة حياته من كلامه.

(4) ابن عربي، محيي الدين، **رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن**، إعداد محمود محمود الغراب، ص 4 ـ 5.

2 ـ انتسابه إلى عبد الرزّاق الكاشاني:

أ ـ أقوال المفهرسين:

ذكر المفهرسون وكتّاب التراجم هذا الكتاب باسم تأويلات القرآن، ونسبوه إلى **عبد الرزّاق الكاشاني**. قال **حاجي خليفة**:

تأويلات القرآن: المعروف بتأويلات الكاشاني، هو تفسيرٌ بالتأويل على اصطلاح التصوّف، إلى سورة ص، للشيخ **كمال الدين أبي الغنائم عبد الرزّاق بن جمال الدين الكاشي السمرقندي**، المتوفّى سنة سبع وثمانين وثمانمائة. أوّله: الحمد لله الذي جعل مناظم كلامه... إلخ[1]. أمّا الشيخ **آغا بزرك الطهراني** فقال في تعريف تأويل الآيات:

ويظهر من نسخة الخزانة الرضويّة أنّ اسمه (تأويلات القرآن). أوّله: الحمد لله الذي جعل مناظم كلامه مظاهر صفاته[2]. وقال في موضعٍ آخر:

(تأويلات القرآن) المشهور بـ(تأويل الآيات) للكاشاني، مرّ بما اشتهر به. وعبّر عنه في فهرس مكتبة الأزهر بـ(تأويل كلام الله)[3]. وعبّر صاحب روضات الجنّات عنه بالعالم العارف المحقّق في مراتب التأويل وعلوم التنزيل، وقال:

---

(1) حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج 1، ص 336، وقد اعتبر المؤلّف أنّ عبد الرزّاق الكاشاني وعبد الرزّاق السمرقندي هما شخصٌ واحد، في حين أنّ السمرقندي توفّي سنة 887 هـ بينما توفّي الكاشاني في 730 أو 735 هـ. انظر: البغدادي، **هديّة العارفين**، ج5، ص 567. والتفسير الموجود أيضاً يبدأ بهذه العبارة عينها. انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص 3.

(2) آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 3، ص 303.

(3) المصدر نفسه، ص 308.

وفي كلمات **الشهيد الثاني** رحمه الله ثناءٌ بليغٌ له ولكتابه المعروف في تأويل الآيات، وإنّ الإنصاف أنّه لم يُكتَب في معناه إلى هذا الزمان مثله[1]. كما يعتقد عددٌ آخر من المؤلّفين أيضاً بانتساب كتاب تأويلات القرآن إلى **الكاشاني**، نكتفي بالإشارة إلى مصادرهم في الهامش[2].

ب ـ النسخ الخطّية لتأويل الآيات:

إنّ وجود نسخٍ خطّيّة متعدّدة من هذا الكتاب منسوبةٍ إلى الملاّ **عبد الرزّاق الكاشاني** في المكتبات المعروفة في إيران والدول الأُخرى لهو دليلٌ واضح على صحّة انتساب هذا الكتاب إلى الكاشاني[3]. ومن جملة ذلك ما ورد في فهرست النسخ الخطّيّة لمكتبة آية الله **المرعشي** رحمه الله:

تأويل الآيات [التأويلات] **لكمال الدين عبد الرزّاق بن أحمد بن أبي الغنائم الكاشاني** (م 730 هـ). تفسيرٌ مزجيٌّ مختصر، يشتمل على تأويل الآيات بأُسلوب العرفاء والصوفيّة كما فهمه الكاشاني نفسه، لم يؤوِّل فيه الآيات التي لا تحتاج إلى التأويل أو أنّه لم يعلم تأويلها؛ وذلك لاحتمال فهم الآخرين لها بصورةٍ أفضل. أوّلها: «الحمد لله الذي جعل مناظم

---

(1) الخوانساري، ميرزا محمّد باقر، **روضات الجنّات**، ج 4، ص 197 ـ 198.

(2) انظر: البغدادي، **هديّة العارفين**، ج 5، ص 567؛ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ج 3، ص350؛ البكائي، **كتاب نامه بزرگ قرآن كريم**، ج 4، ص 1226؛ المدرّس التبريزي، محمّد علي، **ريحانة الأدب در شرح أحوال وآثار**، ج 5، ص 34؛ القمّي، عبّاس، **الكنى والألقاب**، ج 3، ص 30؛ الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 400 ـ 401؛ الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 56؛ الشوشتري، القاضي نور الله، **مجالس المؤمنين**، ج 2، ص 69.

(3) انظر: البكائي، **كتاب نامه بزرگ قرآن كريم**، ج 4، ص 1226 وما بعدها، وقد أشار المؤلّف إلى نُسَخ الكتاب الخطّيّة في 57 مكتبة من مكتبات العالم المشهورة.

كلامه مظاهر صفاتِه. . .». وقد تمّت كتابة هذه النسخة يوم الثلاثاء غرّة محرّم سنة 829 هـ بخطّ عليّ بن تاج الدين. .[1].

ج ـ شهادة نفس الكتاب:

وذكر **الذهبي** دليلاً ثالثاً يؤيّد كون الكاشاني مؤلّفاً للكتاب لا ابن عربي، وهو أن المؤلّف عند تفسيره لآية ﴿. . . وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ. . .﴾[2] قال: «وقد سمعت شيخنا المولى **نور الدين عبد الصمد**[3]، ونور الدين هذا ـ كما يُستفاد من كتاب نفحات الأُنس في مناقب الأولياء[4] ـ هو **نور الدين عبد الصمد بن علي النطنزي الأصفهاني** المتوفّى أواخر القرن السابع، وهو أُستاذ **عبد الرزّاق الكاشاني** (م 730هـ). ومع استبعاد كون نور الدين المتوفّى أواخر القرن السابع أُستاذاً لابن عربي المتوفّى عام 638 هـ؛ يصبح بإمكاننا التأكيد على نفي انتساب هذا التفسير إلى ابن عربي، وتأييد كونه من تأليفات عبد الرزّاق الكاشاني الصوفي[5]. وقد حاول الأُستاذ **معرفت** ردّ هذا الدليل بالقول:

. . . فيمكن توجيهه بأنّ الناسخ ـ وهو المولى عبد الرزّاق الكاشي ـ زاد هذا الكلام هنا أو جعله على الهامش، ثمّ أُدخل في المتن على يد النسّاخ المتأخّرين؛ فلا منافاة[6]. إلّا أنّ هذا التوجيه مجرّد احتمالٍ خلاف الظاهر وبلا شاهد ولا دليل معتبر.

---

(1) الحسيني، أحمد، **فهرست كتاب هاى خطى كتاب خانه آيت الله مرعشى، قم**، ج17، ص324.

(2) سورة القصص 28: الآية 32.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 228.

(4) قال الذهبي تعريفاً لهذا الكتاب: «هذا الكتاب باللغة التركيّة، وقد رجعنا إليه بمعونة الأُستاذ الشيخ زاهد الكوثري». انظر: **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 401، الهامش 4.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 401.

(6) معرفت، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص 586.

توهّم

اعتبر **محمّد عبده** ـ من غير دليل ـ أنّ **محيي الدين بن عربي** أجلّ شأناً من أن يقول بهذه التأويلات الواردة في تفسير القرآن الكريم، ومن هذا المنطلق اعتبره من تأليف **عبد الرزّاق الكاشاني**[1]. وفي ردّه على ذلك بيّن الشيخ **معرفت** نماذج من التأويلات الواردة في كتب ابن عربي، لا سيّما الفتوحات المكّيّة وغيرها، وقال:

وبعد، فإذا كانت النزعات أو الشطحات التي كان الشيخ الأُستاذ محمّد عبده يستوحشها ويستغرب أن تكون صادرة من مثل ابن عربي، ومن ثمّ استنكر انتساب التفسير إليه، فها هي مثلها أو أشدّ غرابةً، مبثوقة في كتبه ولا سيّما الفتوحات، فأين موضع الاستغراب؟ ومن ثمّ فالأرجح صحّة النسبة ولا سيّما مع شهرتها وعدم وجود ما ينافي هذه النسبة، نظراً لشدّة المشابهة بين محتويات هذا التفسير وسائر مؤلّفات ابن عربي[2].

بحث

إنّ ما يقوله محمّد عبده حول نفي انتساب الكتاب إلى ابن عربي لا يدعمه دليلٌ متقن، ولا يعدو كونه مجرّد ظنّ. ومن جانبٍ آخر، فإنّ تشابه محتويات الكتب ليس دليلاً أكيداً على وحدة مؤلّفها، بل هو احتمالٌ لا سَنَدَ له، خصوصا وأنّ ابن عربي كان أُستاذاً للملاّ عبد الرزّاق الكاشاني، وأنّ الاتّجاه الفكري لأحدهما يقارب اتّجاه الآخر. وعلى العموم فإنّ من الأُمور الشائعة وجود هذا النوع من التشابه في مضمون

(1) رشيد رضا، محمّد، **تفسير القرآن العظيم** الشهير بتفسير المنار، ج 1، ص 18.

(2) معرفت، **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص 585.

الكتب المتداولة لدى أتباع نحلةٍ فكريّةٍ ما، مثل تشابه كتب الفلسفة المشّائيّة في ما بينها، أو كتب الصوفيّين و. . . . وعلى هذا، فإنّ مجرّد تشابه المحتوى لا يعتبر دليلاً على انتساب كتابٍ ما إلى شخصٍ ما[1].

أمّا شهرة انتساب تفسير القرآن الكريم فهي الأُخرى لا تستند إلى أساسٍ صحيح؛ إذ لا وجود لأيّ إشارةٍ في أيٍّ من كتب المفهرسين إلى هذا الكتاب باعتباره واحداً من مؤلّفات ابن عربي، باستثناء ما جرى في العام 1283 هـ عندما طُبع الكتاب باسمه، حيث وُلدت هذه النسبة ثمّ راجت بعد ذلك، ولم تكن قبل ذلك أيّ علاقةٍ بين هذا الكتاب وابن عربي. إنّ هذه النسبة محلّ ترديد من أساسها، ناهيك عن أن تكون مشهورة، فهذا الكتاب كان منسوباً إلى الملاّ **عبد الرزّاق الكاشاني** منذ القديم باسم تأويل الآيات، وكما مرّ فإنّ مفهرسين عديدين ذكروه ضمن مؤلّفات الملاّ عبد الرزّاق، وتوجد نسخ خطّيّة عديدة منه في مكتباتٍ كثيرة بهذا الاسم وهذه النسبة[2].

الاتّجاه المذهبي للكاشاني:

تختلف آراء العلماء حول الاتّجاه المذهبي للكاشاني. فالشيخ آغا

---

(1) نفى بعضهم أصلاً تشابه محتوى هذا الكتاب مع الآثار التفسيريّة لابن عربي، فقال محمود غراب في مقدّمة تفسير رحمة من الرحمٰن بوجود تفاوتٍ كبير بين أُسلوبَي ابن عربي والكاشاني: «وسيرى القارئ والباحث عن الحقيقة الفرقَ الكبير بين أُسلوب الشيخ رضي الله عنه في تفسيره إيجاز البيان وفي التفسير الذي قمت بجمعه من كلامه وبين هذا التفسير المزوّر والمنسوب إليه، كما يقف القارئ على الفرق بين المعاني الجميلة والإشارات اللطيفة في كلام الشيخ وبين الكلام في تفسير الكاشاني الذي لا يكاد يُفهم منه شيء». انظر: ابن عربي، **رحمة من الرحمن من تفسير وإشارات القرآن**، ص4 ـ 5.

(2) من بينها نسخة تأويل الآيات الخطّيّة الموجودة في مكتبة آية الله النجفي المرعشي برقم 4678، وقد تمّت مقابلتها وتطبيقها مع مقاطع من التفسير المطبوع الموجود.

بزرك الطهراني أورد مؤلّفاته ضمن فهرست مؤلّفات الشيعة[1]، إلّا أنّه أحجم عن تعريفه. وذكره القاضي **نور الله الشوشتري** في كتاب مجالس المؤمنين ضمن المجلس السادس الذي يختصّ بالحديث عن مجموعةٍ من كبار الصوفيّين من الشيعة[2]. ورغم أنّه لم يصرّح بتشيّعه ولم يورد دليلاً على ذلك، إلّا أنّ كون موضوع هذا الكتاب هو بيان أحوال مشاهير الشيعة[3]، يدلّ على أنّ الشوشتري كان يعتقد بكونه شيعيّاً.

كما أنّ السيّد **محسن الأمين** وبعد أن ترجَم له قال: «وعدّه القاضي نور الله في مجالس المؤمنين من الشيعة؛ لأجل بعض كلماته»[4]. وقد سكت هو عن ذلك،ممّا يعني قبوله رأي القاضي نور الله. أمّا الميرزا **محمّد باقر الخوانساري**، فبعد نقله لقولٍ من كتاب مجالس المؤمنين يدلّ على تشيّعه، قال:

ولنا أيضاً فيه نظر؛ لما يوجد في كلماته من مديح الخلفاء وتعظيمهم[5]. وقال المدرّس **التبريزي** أيضاً:

الملاّ **عبد الرزّاق**، من مشاهير العرفاء ومتصوّفة علماء الإماميّة، عالمٌ عارفٌ كامل[6]. إلّا أنّ العلّامة **الطباطبائي** عند بيانه لطبقات مفسّري القرآن، ذكره في زمرة المفسّرين السنّة[7]. إنّ كلمات **الكاشاني** في

---

(1) انظر: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 3، ص 303، 308.

(2) الشوشتري، **مجالس المؤمنين**، ج 2، ص 69 ـ 70.

(3) صرّح المؤلّف في مقدّمة كتابه بأنّه يسعى فيه إلى بيان أحوال مشاهير الشيعة من الصحابة والتابعين والمجتهدين والحكماء والصوفيّة. انظر: المصدر نفسه، ج1، ص4.

(4) الأمين، **أعيان الشيعة**، ج 7، ص 470.

(5) الخوانساري، **روضات الجنّات**، ج 4، ص 198.

(6) المدرّس التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج 5، ص 34.

(7) الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 48.

تأويلات القرآن التي تعتمد أساساً على اصطلاحات أهل العرفان، لا تفصح عن اتّجاهه المذهبي. كما أنّه لا يمكن معرفة رأيه في بعض الآيات التي يقع الاختلاف في تفسيرها بين الشيعة والسنّة كي نتمكّن من معرفة مذهبه عن هذا الطريق.

ومع ذلك، فإنّه في هذا الكتاب اعتبر آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ . . .﴾[1] نازلةً في حقّ عليّ (ع)[2]، وفي هذا المورد وموارد أُخرى عديدة ذكر عليّاً (ع) بصفته أميراً للمؤمنين، ونقل عنه بعض الروايات[3]. كما أنّه ذكر الإمام السادس في مقدّمة الكتاب بقوله: «الإمام المحقّ السابق **جعفر ابن محمّد الصادق** (ع)»[4] وحول شأن نزول آية ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[5] قال: إنّه في إيثار **عليّ**(ع) و**فاطمة** (ع) وأبنائهما (ع)[6]. وهذه الأُمور جميعها ـ خصوصاً تعبيره عن الإمام **الصادق**(ع) ـ تدعو إلى الظنّ بتشيّعه. إلّا أنّ هذا لا يكفي لإثبات تشيّع **الكاشاني**، خصوصاً وأنه في ذيل الآية ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ . . .﴾[7] أورد روايةً بهذا المضمون: «لا مهديَّ إلّا **عيسى بن مريم**»[8]، واستنتج منها

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 55.

(2) وكلامه في تأويل هذه الآية هو: «الذين يقيمون صلاة الشهود والحضور الذاتي، ويؤتون زكاة البقايا وهم راكعون، خاضعون في البقاء بالله بنسبة كمالاتهم وصفاتهم إلى الله، كأمير المؤمنين النازل في حقّه هذا». **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 334.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 8، 17، 35، 97، 124؛ 2، ص 490.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 4.

(5) سورة الإنسان 76: الآية 8.

(6) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 741.

(7) سورة الزخرف 43: الآية 61.

(8) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 450 ـ 451.

احتمال كون **المهديّ** الموعود (عج) هو **عيسى بن مريم**، وهذا لا ينسجم مع إيمان الشيعة القطعيّ بأنّ **المهديَّ**(ع) هو ابن الإمام **الحسن بن عليّ العسكري**(ع). ومع ذلك فإنّه أورد في ذيل الآية الثانية من سورة البقرة روايةً عن المسيح(ع) قال فيها: «نحن نأتيكم بالتنزيل، وأمّا التأويل فسيأتي به المهدي في آخر الزمان»[1]، وهذا الكلام يدلّ على اعتقاده بعدم كون عيسى(ع) والإمام المهدي(ع) شخصيّة واحدة.

وينتج ممّا سبق، أنّ إبداء الرأي حول مذهب **الكاشاني** هو من الأُمور المشكلة، فأقواله التأويليّة والتفسيريّة ذيل بعض الآيات توحي بمعرفته واعتقاده ببعضٍ من الفضائل الخاصّة بأمير المؤمنين ومحبّته ومودّته لأهل بيت النبيّ(ع)[2]، إلّا أنّ الاعتقاد بفضائل **أمير المؤمنين** (ع) ومودّة أهل البيت(ع) لا تكفي دليلاً على تشيّع الشخص، وغاية ما تدلّ عليه هو عدم كونه ناصبيّاً، خصوصاً مع وجود عباراتٍ له في مدح بعض الخلفاء أيضاً[3].

---

(1) **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص14.

(2) ومن جملة ذلك:

أ ـ تأويله ﴿ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾ بالإمام عليّ(ع) المصدر نفسه، ج 2، ص 755.

ب ـ تفسيره ﴿أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ بأُذُن أمير المؤمنين (ع). المصدر نفسه، ص 691.

ج ـ بيانه عمل أمير المؤمنين (ع) بآية النجوى. المصدر نفسه، ص 615.

د ـ تفسيره (القربى) في آية ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ بفاطمة وأمير المؤمنين والحسن والحسين وأبنائهم (ع)، ونقله رواياتٍ في باب آثار محبّة آل محمّد (ع). المصدر نفسه، ص 432 ـ 433.

هـ ـ استشهاده بقتال عمّار لجيش معاوية لإثبات كونهم هم الفئة الباغية. المصدر نفسه، ص 519.

(3) أثنى المؤلّف على أبي بكر من خلال نقله لروايةٍ عن النبيّ (ص) يقول فيها: «مَن أراد أن ينظر ميّتاً يمشي على وجه الأرض، فلينظر أبا بكر»، وقال في توضيحها: «أي ميّتاً عن نفسه، يمشي بالله». **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 750.

مدرسة المؤلّف التفسيريّة

لم يصرّح المؤلّف في هذا الكتاب بمدرسته التفسيريّة، ولكنّ الذي يتّضح من خلال مقدّمته في أوّل الكتاب ومن عمله في كلّ الكتاب أنّ مدرسته هي الاجتهاديّة الباطنيّة. وهذا يعني أنّه مع اعتقاده بصحّة اعتبار ظاهر القرآن وإمكانيّة الاحتجاج به والاستناد عليه والاجتهاد في فهمه، فإنّه يرى أنّ للآيات أيضاً معانيَ باطنيّة لا يستحيل فهمها لغير النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين(ع)؛

وبناءً على هذا فقد صنّف هذا الكتاب لتأويل وبيان المعاني الباطنيّة للآيات. ومع تسليمنا بعدم تناول هذا الكتاب لظواهر الآيات إلّا في موارد قليلة[1]، إلّا أنّ هذا لم يكن بسبب انتماء المؤلّف للمدرسة الباطنيّة المحضة، بل بسبب أنّ هذا الكتاب لم يؤلَّف لتفسير القرآن، بل أراد تبيين تأويل الآيات فقط. ويفهم من مقدّمة مؤلّف الكتاب أنّه يرى أنّ التفسير هو بيان معنى ظاهر القرآن، والتأويل هو بيان باطنه. كما أنّه يرى أنّ التفسير له حدوده المعيّنة، بينما التأويل لا يحدّه حدّ. ويرى المؤلّف أيضاً أنّ روايات ذمّ التفسير بالرأي إنّما تختصّ بالتفسير وبيان ظواهر الآيات، ولا تشمل التأويل وبيان المعاني الباطنيّة لها، فالناس بحسب مراتب سلوكهم وتفاوت درجاتهم يستطيعون الاستفادة من فهم باطن القرآن، وكلّما ترقّوا في مقاماتهم انفتح لهم باب جديد من الفهم. كما يتّضح من مقدّمته للكتاب أنّه كان يرى لنفسه شأناً في فهم التأويل

(1) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 18، 20، كما أنّه بعد بيانه تأويل الآية 73 من سورة الأعراف 7 ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ﴾ قال: «هذا هو التأويل، مع أنّ الإقرار بظاهرها واجب». انظر: المصدر نفسه، ص 444.

والمعاني الباطنيّة للآيات، حيث يذكر بعد كلّ آية ما يخطر بذهنه أو ما يظنّه من أسرارها وبطونها، ولا يرى نفسه ملزماً بذكر دليلٍ معتبرٍ لتأويلاته من روايات النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)[1].

بحث

بالنظر لما قلناه في معيار صحّة تفسير المعاني الباطنيّة، يتّضح بطلان أُسلوب المؤلّف؛ إذ لا شكّ في أنّ بيان المعاني الباطنيّة للآيات ـ كما هو الحال في تفسير ظواهرها ـ يجب أن يكون خاضعاً لقواعد وأُصول، وليس بالصورة التي يتاح فيها لأيّ شخصٍ أن يطرح ما يتوصّل إليه ذهنه باعتباره تأويلاً ومعنىً باطنيّاً للآيات بناءً على معلوماته وأفكاره المسبقة. فلو كان الأمر كذلك:

أوّلاً: يلزم أن ينسب كلّ شخصٍ جميع ما يريده إلى الله تعالى والقرآن باعتباره تأويلاً للآيات. وهذا أحد المصاديق الواضحة للتفسير بالرأي، وبطلانه لا يحتاج إلى كلام. وما هو الفرق بين ظاهر الآيات

(1) وهذا مقطعٌ من مقدّمته: «فإنّي طالما تعهّدت تلاوة القرآن وتدبّرت معانيه بقوّة الإيمان. . . تنكشف لي تحت كلّ آيةٍ من المعاني ما يكلّ بوصفه لساني، لا القدرة تفي بضبطها وإحصائها، ولا القوّة تصبر عن نشرها وإفشائها، فتذكّرت. . . قول النبيّ الأمّي الصادق عليه أفضل الصلوات من كلّ صامتٍ وناطق: «ما نزل من القرآن آية إلّا ولها ظهرٌ وبطن، ولكلّ حرفٍ حدٌّ، ولكلّ حدٌّ مطلع»، وفهمت منه أنّ الظهر هو التفسير، والبطن هو التأويل. . . فرأيت أن أُعلّق بعض ما يسنح لي في الأوقات من أسرار حقائق البطون وأنوار شوارق المطلعات، دون ما يتعلّق بالظواهر والحدود؛ فإنّه قد عيّن لها حدٌّ محدود، وقيل: «مَن فسّر برأيه فقد كفر». وأمّا التأويل فلا يُبقي ولا يَذَر، فإنّه يختلف بحسب أحوال المستمع وأوقاته في مراتب سلوكه وتفاوت درجاته، وكلّما ترقّى عن مقامه انفتح له باب فهمٍ جديد، واطّلع به على لطيف معنىً عتيد، فشرعت في تسويد هذه الأوراق بما عسى يسمح به الخاطر على سبيل الاتّفاق غير حائمٍ بقعة التفسير». **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص4 ـ 5.

وباطنها والذي بسببه إذا ذكرنا معنى دون الاستناد إلى القواعد وقلنا إنّه ظاهر الآية عُدّ ذلك تفسيراً بالرأي، بينما إذا ذكرناه بعنوان الباطن والتأويل كان ذلك جائزاً ومقبولاً ولا يُعدّ تفسيراً بالرأي؟ اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المعنى الباطني لا يُطرح باعتباره مراداً لله تعالى من الآيات، وفي هذه الحالة لا يكون هذا المعنى مرتبطاً بكلام الله وآياته القرآنيّة، بل هو كلامٌ بشريّ مذكور في ذيل الآيات لا قيمة قرآنيّة وإلهيّة له.

وثانياً: كما بيّنّا عند الحديث عن معيار صحّة تفسير باطن القرآن، فإنّ علم التأويل والمعاني ما وراء العرفيّة للقرآن يختصّ به **النبيّ** (ص) **والأئمّة المعصومون** (ع)، أمّا غيرهم فلا حقّ لهم في ذلك إلّا إذا استندوا إلى روايةٍ معتبرة منقولة عنهم ولا معارض لها.

محتويات التفسير

يتضمّن هذا التفسير ثلاثة أقسام:

القسم الأكبر منه هو المعاني والمطالب التي يذكرها باعتبارها تأويلاً للآيات. وقسم أقلّ منه في بيان المعاني الظاهريّة للآيات الكريمة. وأخيراً قسمٌ قليل أيضاً من المطالب التي ذكرها في ذيل الآيات بعنوان التطبيق لا التأويل. وهنا نبحث في كلّ قسمٍ من هذه الأقسام الثلاثة بصورة مستقلّة.

التأويل

وكما سبق أن ذكرنا، فإنّ هذا التفسير لا يتطرّق إلى تأويل جميع الآيات القرآنيّة، إلّا أنّ تأويلاته لا تختصّ بنوعٍ معيّن من الآيات، بل تشمل جميع أنواعها. وهنا نبيّن نماذج من تأويل بعض أنواع الآيات المختلفة.

أ ـ آيات الأحكام

في تأويل الآية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾[1]، أوّل المحرّمات المذكورة بهذا الشكل:

﴿ٱلْمَيْتَةُ﴾ أي خمود الشهوة... كالخنوثة والعجز عن الإقدام على القدر الضروري من التمتّعات...، ﴿وَٱلدَّمُ﴾ أي التمتّع بهوى النفس في الأعمال...، ﴿وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ ووجوه التمتّعات الحاصلة بالحرص والشَّرَه...، ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ أي الرياضات والأعمال بالرياء وكلّ ما يُفعل لغير الله ...، ﴿وَٱلْمُنْخَنِقَةُ﴾ أي حبس النفس عن الرذائل ومنعها عن القبائح بحصول صوَر الفضائل وصدور الأفعال الحسنة صورةً من كمون الهوى فيها، فإنّ الأفعال النفسيّة إنّما تحسن بقمعها وقهرها لله ...، ﴿وَٱلْمَوْقُوذَةُ﴾ أي صدور الأفعال في الظاهر عن النفس مع كرهٍ منها وإجبارٍ عليها[2].

وكذلك عند تأويل الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾[3] قال:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ قتال النفس والشيطان، وهو مكروهٌ لكم أمَرُّ من طعم العلقم، وأشدّ من ضَغْم الضَّيْغَم...[4].

ب ـ آيات المعارف

وفي الآية ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[5] أوَّلَ جبريل وميكائيل بهذا النحو:

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 3.
(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 309.
(3) سورة البقرة 2: الآية 216.
(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 131.
(5) سورة البقرة 2: الآية 98.

والظاهر أنّ جبرائيل هو العقل الفعّال، وميكائيل هو روح الفَلَك السادس وعقله المفيض للنفس النباتيّة الكلّيّة الموكلة بأرزاق العباد..[1]. وعند تأويل الآية ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ...﴾[2] قال:

﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ﴾ الإنساني وملائكة القوى [النفسانيّة] في مراتبهم صافّين..[3].

وفي تأويل الآية ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ...﴾[4]، قال:

﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾ أي أصناف من العلوم والمعارف الحقيقيّة التي تحيا بها القلوب...، ﴿غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾ غير متغيّر بشوائب الوهميّات والتشكيكات واختلاف الاعتقادات الفاسدة والعادات...، ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ أي من علومٍ نافعة متعلّقة بالأفعال والأخلاق، مخصوصة بالناقصين المستعدّين الصالحين للرياضة والسلوك في منازل النفس قبل الوصول إلى مقام القلب بالاتّقاء عن المعاصي والرذائل، كعلوم الشرائع والحكمة العمليّة التي هي بمثابة اللبن المخصوص بالأطفال الناقصين ﴿لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ بشَوْب الأهواء والبِدَع...، ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ﴾ أي أصنافٌ من محبّة الصفات والذات...، ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ﴾ أي حلاوات الواردات [المكاشفات] القدسيّة..[5].

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 72 ـ 73.
(2) سورة النبأ 78: الآية 38.
(3) تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 760.
(4) سورة محمّد (ص) 47: الآية 15.
(5) تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 497 ـ 498.

وفي تأويل الآية ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَٰبٍ مَّكۡنُونٍ﴾[1] فسّر القرآن الكريم بأنّه العلم الذي جُمع له الكرم والشرف القديم والقدر الرفيع، وفسّر الكتاب المكنون بقلبه (قلب الرسول الأكرم (ص)) المكنون في الغيب عن الحواسّ، وقال في بيان ذلك:

لأنّ العقل القرآني مودَعٌ فيه، كما قال **عيسى**(ع): «لا تقولوا: العلم في السماء... بل العلم مجعولٌ في قلوبكم، تأدّبوا بين يدَي الله بآداب الروحانيّين يظهر عليكم». ثمّ قال بعد ذلك:

أو الروح الأوّل الذي هو محلّ القضاء ومأوى الروح المحمّدي. محتملاً أن يكون الكتاب المكنون هو الروح الأوّل الذي هو محلّ كتابة القضاء الإلهي ومأوى الروح المحمّدي (ص)[2].

ج ـ الحروف المقطّعة

عند تأويله آية ﴿الٓمٓ﴾[3] قال:

أشار بهذه الحروف الثلاثة إلى كلّ الوجود من حيث هو كلّ؛ لأنّ (أ) إشارة إلى ذات الذي هو أوّل الوجود، كما مرّ. و(ل) إلى العقل الفعّال المسمّى **جبريل**، وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المنتهى. و(م) إلى محمّد الذي هو آخر الوجود، تتمّ به دائرته وتتّصل بأوّلها[4].

---

(1) سورة الواقعة 56، الآيتان 77 ـ 78.

(2) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 594 ـ 595.

(3) سورة البقرة 2: الآية 1.

(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 13. ويحتمل جدّاً أن يكون هذا التأويل مقتبساً من روايةٍ منقولة عن ابن عبّاس، قال: «إنّ» الم «الألف منه تدلّ على اسم الله، واللام تدلّ على اسم جبرئيل، والميم تدلّ على اسم محمّد (ص)»: **مجمع البيان**، ج1، ص 32، الوجه الثاني.

د ـ آيات التاريخ والقصص القرآنية

وفي تفسير الآية ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ﴾[1] أوّل (الملك) بالعقل الفعّال ملك ملوك الأرواح، المسمّى روح القدس[2]. وأيضاً في تأويل الآية ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا﴾[3] قال:

﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا﴾ قبل هؤلاء المتّقين بالإفناء والإحراق بسبحات تجلّي الذات ﴿مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا﴾ أي أولياء أقوى منهم في صفات نفوسهم[4].

نقد التأويلات وتقييمها

إنّ تأويلات الكاشاني لآيات القرآن الكريم تستند إلى ذوقه والحالات التي يمرّ بها في الظروف المختلفة، دون مراعاةٍ لقواعد تفسير النصوص. وهذه التأويلات تحتمل النقد من عدّة محاور:

1 ـ افتقارها إلى دليل معتبر.

2 ـ احتواؤها تأويلات تتناقض مع ظاهر الآيات.

3 ـ استنادها إلى آيات وروايات لا تدلّ على ما تدّعيه.

4 ـ اعتمادها على مطالب وأخبار مختلقة.

وفي ما يلي نتناول هذه المحاور بالبحث التفصيلي:

---

(1) سورة يوسف 12: الآية 43.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 605.

(3) سورة ق 50: الآية 36.

(4) تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 534.

1 ـ الافتقار إلى الدليل المعتبر

رغم أنّ الكثير من تأويلات **الكاشاني** لا تعدّ مَطالبَ خاطئة في حدّ ذاتها، ولكنّ إيرادها في ذيل آيات القرآن الكريم يعني إرادتها من الآيات واستنادها إلى الله تعالى. إنّ معرفة إرادة هذه المطالب من الآيات يتمّ:

إمّا عن طريق الدلالات المختلفة لألفاظ وعبارات القرآن، وهو ما يقع ضمن دائرة التفسير، وقد صرّح الكاشاني نفسه بأ نّه ممّا لم يقم به في مثل هذه الموارد. أو عن طريق كشف المعاني الباطنيّة للآيات بالأدلّة المعتبرة، كالنقل الصحيح عن المعصومين (ع)، وهو ما لا وجود له في هذا الكتاب. ولمزيد التوضيح لهذه النقطة، نقل نماذج من هذه التأويلات المفتقرة إلى الدليل. حول الآية ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ . .﴾[1]، قال:

ظاهره إعجاز موسى كما هو مرويّ. والتأويل هو أنّ العصا إشارة إلى نفسه التي يتوكّأ عليها، أي يعتمد عليها في الحركات والأفعال الحيوانيّة، ويهشُّ بها على غنم القوّة البهيميّة السليميّة ورقَ الآداب الجميلة والمَلَكات الفاضلة والعادات الحميدة من شجرة الفكر، وكانت نَفْسُه من حُسن سياسته إيّاها ورياضته لها منقادةً لتصرّفاته، مطواعةً لأوامره، مرتدعةً عن أفعالها الحيوانيّة، إلّا بإذنه كالعصا. وإذا أرسلها عند الاحتجاج في مقابلة الخصوم صارت كالثعبان يتلقّف ما يأفكون من أكاذيبهم الباطلة[2].

ومع أنّ هذا التأويل قد تمّ مع مراعاة الآية ﴿قَالَ هِىَ عَصَاىَ أَتَوَكَّؤُا

---

(1) سورة الأعراف 7: الآية 107. والجدير بالذكر أنّ كلمة (موسى) قد جاءت في نصّ التفسير ضمن الآية، وهو اشتباه، إذ الصحيح هو ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ﴾.

(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 447.

عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى . . .﴾[1]، إلّا أنّه لا يخفى أنّ تأويل العصا بنفس موسى(ع)، وتأويل الغنم بالقوى الحيوانيّة، يفتقد إلى دليلٍ متين.

ومثل ذلك في ذيل الآية ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَـٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ . . .﴾[2] أوَّلَ (آل فرعون) بالنفس الأمّارة[3]. كما أنّه في الآية ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ﴾[4] أوّل أُمّ موسى(ع) بالنفس الحيوانيّة، بينما أوّلها في الآية ﴿. . . فَرَجَعْنَـٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ . . .﴾[5] بالنفس اللوّامة[6]. ويفتقر أيّ واحدٍ من هذه التأويلات الثلاثة إلى دليلٍ معتبر. إنّ اشتغال المؤلّف بالعرفان النظري واصطلاحات المتصوّفة أدّى إلى امتلاء الكتاب باصطلاحاتهم وأدبيّاتهم، حيث لم يترك أي فرصةٍ تتيح له استخدام هذا النوع من الاصطلاحات دون الاستفادة منها.

فعلى سبيل المثال، عند تأويله الآية 91 من سورة البقرة ـ وكما بيّنّا سابقاً ـ أوَّلَ جبرئيل بالعقل الفعّال وميكائيل بروح الفلك السادس[7]. وفي تأويل الآية ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ۞ يَغْشَى ٱلنَّاسَ هَـٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[8] قال:

فالدخان هو حجاب الإنّيّة الذي يغشى الناس عند ظهور نور الوحدة

---

(1) سورة طه 20: الآية 18.
(2) سورة البقرة 2: الآية 49.
(3) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 46.
(4) سورة طه 20: الآية 38.
(5) السورة نفسها، الآية 40.
(6) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 41 ـ 42.
(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 72 ـ 73.
(8) سورة الدخان 44: الآيتان 10 ـ 11.

بطغيان النفس. . . فأمّا المؤمن بالإيمان الحقيقي الموحّد التامّ الاستعداد، المحبّ الغالب المحبّة، فيصيبه كهيئة الزكمة، أي السكرة التي قال فيها **أبو زيد**: (سبحاني ما أعظم شأني)، **والحسين بن منصور**: (أنا الحقّ). ثمّ يرتفع عنه سريعاً لمزيد العناية الإلهيّة، وقوّة الاستعداد الفطريّة، وشدّة المحبّة الحقيقيّة. . . ويطلب الفناء الصرف، كما قال الحلّاج:

بيني وبينكَ إنّيٌّ ينازعني فانزع بفضلكَ إنّيي من البين[1].

كما أنّه قال عند شرحه للآية ﴿قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ . . .﴾[2]:

هذه المقاولات كلّها معنويّة مُثّلت على سبيل التخييل والتصوير؛ لاستحكام المعنى في القلب عند ارتسام مثاله في الخيال. فادّعاء الكافر الإطغاء على الشيطان، وإنكار الشيطان إيّاه، عبارةٌ عن التنازع والتجاذب الواقع بين قوّتيه الوهميّة والعقليّة، بل بين كلّ اثنتين متضادّتين من قواه، كالغضبيّة والشهويّة مثلاً، ولهذا قال: ﴿. . . لَا تَخْتَصِمُواْ . . .﴾[3]. . .[4].

وواضح أنّ مثل هذا النوع من التأويلات قد نشأ من ذهنه العرفاني ونظرته الصوفيّة، ولا يستند أيّ منها إلى دليلٍ معتبر، بل هو من مصاديق تفسير القرآن بالرأي.

2 ـ تعارض التأويل مع ظاهر الآيات

وفي بعض الموارد كان التأويل الذي ذكره للآية، إضافةً إلى افتقاره

---

(1) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 462 ـ 463.

(2) سورة ق 50: الآية 27.

(3) السورة نفسها: الآية 28.

(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 531.

للدليل والسند، يتعارض ويتناقض بوضوح مع ما يفيده ظاهرها. وكمثال علـى ذلـك، مـا أوّلَ بـه الآيـة ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا﴾[1] عندما قال:

﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا﴾ قبل هؤلاء المتّقين بالإفناء والإحراق بسبحات تجلّي الذات ﴿مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا﴾ أي أولياء أقوى منهم في صفات نفوسهم[2]. وفي هذا التأويل، أُوّلت الآية ـ التي ظاهرها الإخبار عن هلاك كفّارٍ أقوياء بعذاب القهر الإلهي في العهود السالفة، وتهديد كفّار زمان نزولها ومن يأتي بعدهم بأنّهم أيضاً معرّضون لعذاب القهر الإلهي ـ بفناء وإحراق المتّقين والأولياء الذين يتفوّقون عليهم بعلوّ الصفات النفسانيّة من خلال سبحات تجلّي الذات.

وهو تأويل لا يفتقر إلى الشاهد والدليل فحسب، بل يتناقض تناقضاً كاملاً مع ظاهر الآية. فظاهر لحن الآية هو التهديد، بينما مضمون هذا التأويل هو البشارة.

وضمير (قبلهم) في الظاهر يعود إلى مشركي زمان النبيّ (ص)، بينما حَمَلَه هذا التأويل على المتّقين.

وظاهر الآية يريد من (القرن) الكفّار الأقوياء السابقين، وهذا التأويل فَسّره بالأولياء الذين يتمتّعون بصفاتٍ نفسانيّة أعلى من المتّقين. ومن (أهلكنا) يريد ظاهر الآية هلاك المشركين الأقوياء، وهذا التأويل أراد منها فناء أولياء الله بسبحات تجلّي الذات.

---

(1) سورة ق 50: الآية 36.

(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 534.

ومثل هذا التأويل يلزمه استعمال اللفظ في معنَيَين متضادَّين، ممّا يحتاج بدوره إلى شاهدٍ قويّ ودليلٍ معتبر، وهو ما لم يورده المؤلّف، ممّا يجعل مثل هذا التأويل مردوداً لا يقبله العقلاء.

3 ـ الاستناد إلى آيةٍ أو رواية لا دلالة لها على المدّعى

يستند المؤلّف ـ بعد ذكره تأويل الآيات ـ في بعض الموارد إلى ظاهر بعض الآيات أو الروايات، ويعتبر ذلك مؤيّداً لتأويله. مثال ذلك ما قاله في تأويل الآية ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1]:

لمّا لم يتمكّن الرســول في الاستقامــة لمكــان تلوينــه[2] بظهور صفاته تارةً وبوجود البقيّة تارةً أُخرى، على ما دلَّ عليه القرآن في مواضــع العتاب والتثبيت كقوله ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾[3]، وقوله ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾[4]، ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ

---

(1) سورة التوبة 9: الآية 1.

(2) التلوين اصطلاح عند الصوفيّين، يشير إلى تغيّر أحوال الشخص السالك بين شهودين. وقد بيّن التهانوي الأحوال المختلفة التي تعتري المحبّ حين مشاهدته للمحبوب، وسمّاها وفقاً لاصطلاح الصوفيّين بالصحو الأوّل والسكر والصحو الثاني، ثمّ قال: «فالصحو الأوّل حضيض النقصان؛ لإفادته إثبات الحدث، والسكر معراج السالكين؛ لإفادته محو الحدث، والصحو الثاني أوج الكمال؛ لإفادته إثبات القدم. وإفادة السكر محو الحدث لأنّه نتيجة مشاهدة جمال القِدَم، ونور القِدَم يزيل ظلمة الحدث. إلّا أنّ حال الشهود لا تدوم في البداية، بل تلوح وتخفى سريعاً كالبوارق، فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلّيّة، بل يزول تارةً ويعود أُخرى، ويتردّد السائر بين الصحو المثبت للحدث والسكر الماحي له، وتسمّى هذه الحال تلويناً. فإذا استقرّ حال المشاهدة دام محو الحدث وإثبات القدم، وتسمّى هذه الحالة تمكيناً؛ لدوام الوجدان». التهانوي، محمّد علي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج 1، ص 962.

(3) سورة عبس 80: الآية 1.

(4) سورة الإسراء 17: الآية 74.

. . . ﴾[1]، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ . . . ﴾[2]، فلم يصل أصحابه من المؤمنين إلى مقام الوحدة الذاتيّة لاحتجابهم تارةً بالأفعال وتارةً بالصفات، كان بينهم وبين المشركين مناسبة وقرابة جنسيّة وآل، فبتلك الجنسيّة عاهدوهم لوجود الاتّصال بينهم. ثمّ لمّا امتثل النبيّ (ص) والمؤمنون قوله تعالى ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ . . . ﴾[3] وبلغ غاية التمكين وارتفعت الحُجب الأفعاليّة والصفاتيّة والذاتيّة عن وجه السالكين من أصحابه حتّى بلغوا مقام التوحيد الذاتي، ارتفعت المناسبة بينهم وبين المشركين ولم تبقَ بينهم جنسيّة بوجهٍ ما، وتحقّقت الضدّيّة والمخالفة وحقّت الفرقة والعداوة، فنزلت ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[4] . .[5].

وقد استعان المؤلّف في هذا التأويل بآياتٍ من القرآن لبيان سبب عقد النبيّ (ص) وأصحابه للمعاهدات والاتّفاقيّات مع المشركين قبل نزول هذه الآية، وسبب انتفاء أيّ شكلٍ من أشكال العهود والمواثيق معهم بعد نزولها. وهو يرى أنّ النبيّ (ص) قبل نزول الآية كان متّصفاً بالتلوين، ولم يكن متمكّناً في الاستقامة ولا استقرار له. كما أنّ أصحابه أيضاً لم يكونوا قد وصلوا إلى مقام التوحيد الذاتي،لذا كانوا قريبين من المشركين من جهة الجنسيّة والماهيّة النفسانيّة، فكانت المناسبة لعقد المعاهدات مع المشركين موجودة. ولكنّ الخطاب والعتاب في الآيات

(1) سورة التوبة 9: الآية 43.

(2) سورة الأنفال 8: الآية 67.

(3) سورة هود 11: الآية 112.

(4) سورة التوبة 9: الآية 1.

(5) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 487 ـ 488.

المذكورة موجّه إلى الآخرين، وهو من باب «إيّاك أعني واسمعي يا جارة»، ففي الظاهر كان الخطاب موجّهاً إلى **الرسول الأكرم** (ص)[1]، ولكنّه لا يدلّ بأي نحوٍ من الأنحاء على تلوين الرسول (ص) وعدم تمكّنه في الاستقامة، ونتيجةً لذلك لجأ المؤلّف لتأييد أو تأكيد تأويله إلى آياتٍ ليس لها دلالة على مدّعاه. إنّ هذا التأويل ليس مفتقراً إلى الدليل والسند فحسب، بل هو لا يناسب مقام عصمة الرسول (ص)؛ لأنّه ينسب أُموراً مثل التلوين وضعف الاستقامة إلى رسول الإسلام العظيم (ص) الذي تتنزّه ساحته عن أمثالها.

والذي يؤيّد عدم صحّة استدلاله بالآيات التي ذكرها هو أنّه طبقاً للترتيب الذي ذكروه لنزول السور القرآنيّة، فإنّ بعض الآيات مثل ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ . . .﴾[2] و﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ . . .﴾[3] قد نزلت بعد آية ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ . .﴾[4] بفترةٍ طويلة[5]، وطبقاً لما يراه فإنّه بعد نزول آية ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ يكون الرسول (ص) قد وصل بامتثال هذا الأمر إلى نهاية التمكين والاستقرار في الاستقامة، وليس من المعقول أن تنزل بعد ذلك آية تدلّ على تلوينه وعدم تمكّنه في

---

(1) للاطّلاع أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 171، 174.

(2) سورة التوبة 9: الآية 43.

(3) سورة الأنفال 8: الآية 67.

(4) سورة هود 11: الآية 112.

(5) لأنّ المذكور في ترتيب النزول هو أنّ سورة هود التي تتضمّن آية ﴿فَٱسْتَقِمْ﴾ هي السورة الحادية والخمسون وقد نزلت في مكّة، وسورة الأنفال التي تتضمّن آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ هي السورة السابعة والثمانون، وسورة التوبة التي تتضمّن آية ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ هي السورة الثالثة عشرة بعد المائة وقد نزلت في المدينة. انظر: الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 106، 109؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج10، ص405.

الاستقامة. وفي تأويل الآية ﴿... هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً ...﴾[1] قال:

الناقة **لصالح**(ع) كالعصا **لموسى**(ع) والحمار **لعيسى** والبراق **لمحمّد** (ع)، فإنّ لكلّ أحدٍ من الأنبياء وغيرهم مركبا هو نفسه الحيوانيّة الحاملة لحقيقته التي هي النفس الإنسانيّة، وتنتسب بالصفة الغالبة إلى ما يتّصف بتلك الصفة من الحيوانات فيطلق عليه اسمه. فمن كانت نفسه مطواعة منقادة من غاية اللين حَمولة قويّة متذلّلة فمركبه ناقة. ونسبتها إلى الله لكونها مأمورة بأمره، مختصّة به في طاعته وقربه. ثمّ يستمرّ فيعتبر لبن الناقة هو العلم الذي تستخرجه نفس صالح بواسطة الفكر، ويعتبر خروج الناقة من الجبل ظهورها من بدن صالح (ع). وفي الختام قال:

وما يؤيّد هذا التأويل تسوية النبيّ (ص) عاقرها بقاتل **عليّ**(ع)، حيث قال: يا عليّ، أتدري مَن أشقى الأوّلين؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال (ص): عاقر ناقة صالح. ثمّ قال(ص): أتدري من أشقى الآخرين؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال(ص): قاتلك[2]. والرواية التي أوردها تأييداً لتأويله ونقلها عن الرسول (ص) لا دلالة لها على هذا التأويل البتّة، بل تتماشى مع المعنى الظاهري لها؛ لأنّ هذه الرواية تصرّح بواقعيّة وجود الناقة وقتل أحد الأشقياء لها. فإذا كان الحال كذلك، فكيف يمكن الربط بين هذا الحديث وبين تأويل الناقة بالنفس الحيوانيّة، ناهيك عن أن يكون مؤيّداً له؟ فالشيء الوحيد الموجود هو مماثلة شقاوة

---

(1) سورة الأعراف 7: الآية 73.

(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 443 ـ 444.

قاتل الناقة مع شقاوة قاتل أمير المؤمنين عليّ(ع)، وهذا لا علاقة له بكون الناقة نفساً حيوانيّة.

4 ـ تأويل الآيات استناداً إلى أخبار مختلقة

وفي بعض الأحيان جرى تأويل الآيات بناءً على أخبار ومطالب معلومة البطلان ومشهورة الاختلاق. فهو لم يتجاوز على مبدأ وجوب كون مستندات التفسير علماً أو علميّاً، والتي تمّ بيانها وتدوينها في مناهج تفسير القرآن فحسب[1] بل بنى تأويلاته على مطالب يعرف الجميع بطلانها.

مثال ذلك عند تفسير الآية ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾[2] ذكر ثلاثة أوجه لذلك، أورد في الوجه الثالث منها قصّةً تتضمّن وجود شيطانٍ اسمه (صخر) يستولي على خاتم **سليمان** بحيلةٍ ويجلس على عرشه ويغيّر ملامح وجه سليمان حتّى لا يعرفوه، وكلّما قال: أنا سليمان، حثوا عليه التراب وسبّوه. ويستمرّ هذا الحال أربعين يوماً يحكم فيها الشيطان بدلاً من **سليمان**، وتمرّ الأيّام صعبةً على سليمان حتّى يلقي الشيطان خاتم سليمان في البحر وتبتلعه إحدى الأسماك وتقع هذه السمكة في يد سليمان، فيفتح بطنها ويعثر على خاتمه، فيتختّم به ويعود إلى حالته الأُولى...[3].

ومع أنّه بعد نقله لهذه الحكاية قال: «والحكاية من موضوعات حكماء اليهود وعظمائهم»[4] إلّا أنّه يعمل على تأويلها، فيقول:

---

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 215، 219.

(2) سورة ص 38: الآية 34.

(3) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 353، 355.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 355.

وكون مُلكه في خاتمه إشارةٌ إلى توقّف كماله المعنوي والصوري على البدن. والشيطان الذي جاءها فأخذ منها الخاتم هو الطبيعة العنصريّة الأرضيّة. . . وجلوسه على كرسي سليمان هو إلقاء الله تعالى بدنَه ميّتاً على موضعه وسرير سلطنته كما قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا﴾. وتغيّر سليمان عن هيئتهِ بقاءُ الهيئات الجسمانيّة والآثار الهيولانيّة من بقايا الصفات النفسانيّة عليه بعد المفارقة البدنيّة وتغيّره عن النورانيّة الفطريّة والهيئة الأصليّة[1]. ويستمرّ هكذا في تأويل كلّ مفردات هذه القصّة، وفي الختام يفسّر جملة «ثُمَّ أَنَابَ» بأنّه بعد كلّ هذه الأُمور التي مرّت عليه عاد إلى الله بالتجريد والتزكية[2].

والعجيب أنّه بعد إقراره باختلاق القصّة كيف أمكنه أن يجعلها أساساً لتأويله، ويطبّق مقاطع الآية عليها، ويشغل وقته ووقت الآخرين ساعات عديدة بها، ويخصّص صفحات من تفسيره لهذه المطالب الباطلة وتأويلها.

التطبيق

سمّى المؤلّف بعض بياناته غير التفسيريّة تطبيقاً، لكنّه لم يذكر تعريفاً لذلك، إلّا أنّه يُعلم من بعض كلامه أنّه يرى التطبيق شيئا يختلف عن التأويل، ومن هنا عندما يرى في بعض الموارد عدم قابليّة الآيات للتأويل، يقدم على تطبيقها.

مثال ذلك:

ـ في سورة طه، بعد تفسير وتأويل الآية ﴿قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى وَيَسِّرْ

---

(1) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ص 356.

(2) المصدر نفسه.

لِي أَمْرِي وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُواْ قَوْلِي﴾[1]، قال: وباقي القصّة لا يقبل التأويل، فإن أردت التطبيق فاعلم...[2]

- في ذيل الآية ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾[3] قال: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ...﴾ إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ لا يقبل التأويل بحسب ما ورد فيه من (الواقعة). وإن شئت تطبيقه على تفاصيل وجودك، أمكن أن نقول: واعلموا أيّها القوى الروحانيّة أنّ ما غنمتم من العلوم النافعة والشرائع المبني عليها الإسلام في قوله: بني الإسلام على خمس، فإنّ لله خمسه، وهو شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله، باعتبار التوحيد الجمعي، ولرسول القلب ﴿وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ الذي هو السرّ، وقياس العاقلة النظريّة والعمليّة، والقوّة الفكريّة، ومساكين القوى النفسانيّة[4].

ومن التطبيقات التي ذكرها يُعلم أنّ مفهومه للتطبيق هو تطبيق الآيات على الحالات والصفات والقوى الإنسانيّة. مثلاً، عند تطبيق الآيات ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي هَٰرُونَ أَخِي ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾[5] طبّق **موسى** على **قلب الإنسان**، وأخوه **هارون** على **عقل** الإنسان، والتسبيح على التجرّد من صفات النفس، والذكرعلى اكتساب المعارف والحقائق[6].

---

(1) سورة طه 20: الآيات 25، 28.
(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 40.
(3) سورة الأنفال 8: الآية 41.
(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 477. وأُنظر المثال الآخر في المصدر نفسه، ج 2، ص855.
(5) سورة طه 20: الآيات 29، 34.
(6) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 40.

وفي آية الخمس[1] اعتبر مخاطب الآية هو القوى الروحانيّة، وطبّق «مَا غَنِمْتُمْ» على علوم واعتقادات الإنسان، و«الرسول» على قلب الإنسان، و«ذي القربى» على سرّ الإنسان المكنون، و«اليتامى» على القوى الفكريّة، و«المساكين» على القوى النفسانيّة[2].

وفي تطبيق الآية ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا . . .﴾[3] اعتبر القلب مخاطباً للآية، و«المنام» النوم المعطّل للحواسّ الظاهريّة و. . .، وفي النهاية قال: وهذا هو الدستور والأُنموذج في أمثال ذلك أن أراد مريدٌ تطبيق القصص على أحواله[4].

وعلى هذا، يمكن اعتبار الموارد التي طبّق فيها أو أوّل الآيات على الحالات والصفات والقوى وجزئيّات وجود الإنسان من دون ذكر للفظ التطبيق والتأويل[5] من موارد تطبيق الآيات. إلّا أنّه مع الالتفات إلى أنّه توجد بين تأويلاته أيضاً تطبيقات لكلمات القرآن على بعض أجزاء وجود الإنسان، مثل ما فعله بتأويل عصا موسى(ع) بنفسه(ع) مع تصريحه لفظيّاً بكون ذلك تأويلاً[6]، لذا لا يمكن اعتبار كلّ ما ورد من تطبيقٍ أو تأويلٍ للآيات على أجزاء وجود الإنسان، من موارد التطبيق.

نقد وبحث

طالما أنّ المؤلّف لا يعتبر هذه التطبيقات تفسيراً ولا تأويلاً، بل إنّه يقول:

---

(1) سورة الأنفال 8: الآية 41.
(2) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 477.
(3) سورة الأنفال 8: الآية 43.
(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 479 ـ 480.
(5) انظر: المصدر نفسه، ص 631.
(6) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 477.

لكنّي قلّما أعود إلى مثله بعد هذا؛ لقلّة الفائدة، إلّا في تصوير طريق السلوك وتخييل المبتدئ ما هو بصدده لتنشيطه في الترقّي والعروج[1]. فيلزم من ذلك الاستنتاج بأنّه لا يعتقد أنّ المطالب التي يذكرها في ذيل الآيات بعنوان التطبيق هي المعنى والمقصود من الآيات، بل إنّه يوردها فقط لمناسبتها للآيات وبهدف تشجيع الناس على السير والسلوك وتنشيطهم للترقّي والعروج.

أمّا إذا كان يذكرها بعنوان أنّها معنى ومقصود الآيات، فيُشكل عليه بأنّه كيف اعتبرها معنى ومراد الآيات ونسبها إلى الله تعالى مع أنّها لا تندرج في إطار أيّ من الدلالات العرفيّة للكلام، وأنّ الآيات لا تدلّ ـ حتّى دلالة إيماءٍ وإشارة.

على هذه المطالب، كما لا توجد روايات معتبرة عن الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين(ع) تؤيّد إرادة هذه المطالب من الآيات؟ وما هو دليلك على أنّ الله تعالى يريد هذه المعاني من كلامه؟

التفسير

كان هدف **الكاشاني** من تأليف التأويلات هو بيان تأويل القرآن، لكنّه في بعض الموارد عمد إلى بيان ظاهر الآيات وتفسيرها أيضاً. وربما أمكن التوصّل إلى كيفيّة عمله في هذا الميدان من خلال دراسة هذه التفسيرات.

يلجأ المؤلّف لفهم ظاهر الآية إلى الاستعانة باللغة والإعراب والآيات القرآنيّة الأُخرى والروايات وشأن النزول والمطالب العلميّة

(1) تفسير القرآن الكريم، ص 480.

والقصص التاريخيّة، وذلك وفقاً لما تدعو إليه الحاجة.

وسنحاول في ما يلي التمثيل لكلّ مورد منها على الترتيب المذكور.

ـ في ذيل الآية ﴿مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾[1]، قال:

العبقريّ في اللغة: ثوبٌ غريب منسوبٌ إلى عَبْقَر، تزعم العرب أنّه بلد الجِنّ[2].

ـ في ذيل الآية ﴿. . . قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ . . .﴾[3] قال:

استثناء منقطع، و(في القربى) متعلّق بمقدّر، أي: المودّة الكائنة في القربى. ومعناه: نفي الأجر أصلاً؛ لأنّ ثمرة مودّة أهل قرابته عائدة إليهم لكونها سبب نجاتهم[4].

ـ في شرح وتأويل الآية ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ . . .﴾[5]، قال:

[الميثاق] هو الذي أشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ . . .﴾[6].[7].

ـ وفي شأن نزول الآية ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا

(1) سورة الرحمن 55: الآية 76.
(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 582.
(3) سورة الشورى 42: الآية 23.
(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 432.
(5) سورة البقرة 2: الآية 27.
(6) سورة الأعراف 7: الآية 172.
(7) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 33.

﴿وَأَسِيرًا﴾[1]، قال: ويطعمون الطعام في حالة احتياجهم إليه لسدّ خلّة جوع من يستحقّه، ويؤثرون به غيرهم على أنفسهم، كما هو المشهور من قصّة عليّ وأهل بيته عليهم الصلاة والسلام في شأن نزول الآية من الإيثار بالفطور على المستحقّين الثلاثة [المسكين واليتيم والأسير] والصبر على الجوع والصوم ثلاثة أيّام[2].

- وفي بيان الآية ﴿. . . وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[3] يقول:

. . . ثمّ بيّن [الله] أقربيّته لينتفي القرب بمعنى الاتّصال والمقارنة، كما قال **أمير المؤمنين**(ع): «هو مع كلّ شيء لا بمقارنة»[4].

- وكذلك عند تفسير آية ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا . . .﴾[5] قال:

هو **محمّد** (ص)، ولهذا قال (ص): «أنا دعوة **أبي إبراهيم**، وبشرى **عيسى**، ورؤيا أُمّي». .[6]. واستند في ذيل عددٍ من الآيات إلى بعض المطالب التاريخيّة، مثل إيراده قصّة اشتراك **عمّار بن ياسر** في قتال أصحاب **معاوية** ليعلم بذلك أنّهم الفئة الباغية والمتجاوزة، حيث شرح الآية ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ. . .﴾[7] وفسّرها من خلال هذه الواقعة التاريخيّة[8].

---

(1) سورة الإنسان 76: الآية 8.
(2) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 741.
(3) سورة ق 50: الآية 16.
(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 527.
(5) سورة البقرة 2: الآية 129.
(6) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 87.
(7) سورة الحجرات 49: الآية 9.
(8) انظر: **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 519.

نقد وبحث

رغم أنّ استفادة المؤلّف ـ في تفسيره للآيات ـ من الأُمور التي ذكرناها ينسجم مع قاعدة مراعاة القرائن، والتي يذكرها ويوصي بها كتاب أُسلوب تفسير القرآن[1]؛ ولكنّه لم يلتفت في تلك الاستفادة إلى قاعدة وجوب كون مستندات التفسير علماً أو علميّاً، وهي القاعدة الخامسة المذكورة في ذلك الكتاب أيضاً[2]. ومن هنا فإنّه استشهد أو استند في بعض الموارد إلى رواية غير معتبرة، بل إلى رواية موضوعة أو روايةٍ تخالفها كثير من الروايات.

مثال ذلك، ما قاله عند تفسير آية ﴿. . . وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ . . .﴾[3]:

أي تيقّن ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ﴾ ابتليناه بامرأة **أوريا** ﴿فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾ بالتنصّل عن ذنبه. . .[4]. وفي هذا التفسير قام المؤلّف بتفسير الفتنة التي وقعت للنبيّ داود(ع) من خلال تطبيقها على قصّة زوجة أوريا، ومع وجود القطع باختلاق هذه القصّة[5]، فإنّه لم يكتفِ بعدم رفضها، بل حتّى لم يشر إلى ضعفها أو الشكّ فيها، فأوردها باعتبارها أمراً مسلّماً وقطعيّاً. وهكذا نرى أنّه في هذا التفسير زاد على عدم استفادته من العلم أو استناده إلى المطالب العلميّة باعتماده على الأخبار الثابت وضعها. وفي تفسير الآية ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ . . .﴾[6] قال:

---

(1) انظر: البابائي، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 109 ـ 110.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 215، 219.

(3) سورة ص 38: الآية 24.

(4) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 350 ـ 351.

(5) انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 369 ـ 370.

(6) سورة الزخرف 43: الآية 61.

أي إنّ **عيسى**(ع) ممّا يُعلم به القيامة الكبرى؛ وذلك أنّ نزوله من أشراط الساعة. ثمّ يورد روايةً حول كيفيّة النزول من السماء ودخول بيت المقدس، وبعد بيان تأويلها يقول:

هذا إذا كان **المهديّ عيسى بن مريم**، على ما رُوِيَ في الحديث «لا مهدي إلّا عيسى بن مريم»، وإن كان المهدي غيرَه، فدخوله بيت المقدس وصولُه إلى محلّ المشاهدة دون مقام القطب[1].

ورواية «**لا مهدي إلّا عيسى بن مريم**» التي استشهد بها، رواية عامّيّة تخالف ضرورة مذهب الشيعة، بل تخالف الكثير من روايات أهل السنّة حول المهديّ (ع)[2]، والتي تنصّ على أنّه قُرشي، من نسل **رسول الله** (ص)، الثاني عشر من خلفائه وابن **الإمام الحسن بن عليّ العسكري** (ع). بل إنّه هو نفسه نقل في ذيل الآية الثانية من سورة البقرة روايةً تدلّ على أنّ **عيسى**(ع) هو غير **المهدي** (ع)[3]، بينما نراه هنا يتغافل عن الكثير من الروايات ويستشهد بهذه الرواية دون الإشارة إلى ضعفها. وفي بعض الموارد نراه يكتفي بشرح مادّة وهيئة الكلمة دون الالتفات إلى الروايات التي تناولتها بالشرح والتوضيح.

مثال ذلك، عند تفسير الآية ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ . . .﴾[4] قال:

---

(1) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 450 ـ 451.

(2) للاطّلاع على هذه الروايات، انظر: الميلاني، السيّد محمّد هادي، **قادتنا كيف نعرفهم؟**، ج 7، ص 165، 203. وقد نقل في هذا الكتاب رواياتٍ من كتب: **سنن ابن ماجة، كنز العمّال، سنن الترمذي، ينابيع المودّة، فرائد السمطين، المستدرك على الصحيحين، سنن أبي داود، التاج الجامع للأصول** و . . . إلخ.

(3) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 14.

(4) سورة البقرة 2: الآية 248.

ثمّ بَيَّنَ [الله] أنّ استحقاق الملك له علامةٌ أُخرى، وهي إذعان الخلق له، ووقوع هيبته ووقاره في القلوب، وسكون قلوبهم إليه، ومحبّتهم له، وقبولهم لأمره على الطاعة والانقياد. وهو الذي كان يسمّيه الأعاجم من قدماء الفرس (خوره)، وما يختصّ بالملوك (كيان خوره). ثمّ مَن بَعدهم سمّوه (فر)، فقالوا: كان فر الملك في أفريدون، وذهب عن **كيكاؤوس** فر الملك، فطلبوا من له الفر فوجدوا للملك المبارك **كيخسرو**. وسمّاه [الله] التابوت، أي ما يرجع إليه من الأُمور [المذكورة]؛ لأنّ التابوت فَعَلوت من التَّوْب [الرجوع]، أي يأتيكم من جهته ما يرجع في ثبوت ملكه [طالوت] من الإذعان والطاعة والانقياد والمحبّة له بإلقاء الله له ذلك في قلوبكم، كما قال النبيّ (ص): نُصرت بالرعب مسيرة شهر. أو ما يرجع إليه من الحالة النفسانيّة والهيئة الشاهدة له على صحّة ملكه[1].

من هذا التفسير نخلص إلى أنّه كان يعتبر (التابوت) في هذه الآية ـ مستنداً إلى هيئة الكلمة ومادّتها ـ واحداً من الأمرين التاليين:

1 ـ إذعان وطاعة وانقياد ومحبّة بني إسرائيل لطالوت، وهي التي ألقاها الله في قلوبهم.

2 ـ الحالة النفسانيّة والهيئة الشاهدة على صحّة ملك طالوت. في حين أنّ الذي يُفهم من الروايات هو أنّ التابوت كان صندوقاً خاصّاً وضعت أُمّ موسى ابنها موسى(ع) فيه وألقته في البحر، وكان مقدّساً

---

(1) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص 139.

لدى بني **إسرائيل** يتبرّكون به، وفيه ألواح ودرع وعصا **موسى**(ع)، وكانت الملائكة تحمله[1].

وقد عجز المؤلّف في تفسيره هذا عن الوصول إلى المعنى الواقعي لكلمة (التابوت) بسبب عدم التفاته إلى الروايات، وعدم رعايته لقاعدة الالتفات إلى كلّ القرائن، فأخطأ وتصوّر معنىً مخالفاً للروايات.

كما أبدى المؤلّف اهتمامه في بعض الأحيان بمعطيات العلوم الطبيعيّة أيضاً، وقام بتفسير بعض المواضيع القرآنيّة مستعيناً بالتجارب. ومن جملة ذلك، سعيه لتفسير حمل مريم عليها السلام من خلال العلم، حيث قال:

وإنّما أمكن تولّد الولد من نطفةٍ واحدة؛ لأنّه ثبت في العلوم الطبيعيّة أنّ مَني الذكر في تولّد الولد بمنزلة الإنفحة في الجِبْن، ومَني الأُنثى بمنزلة اللبن. أي: العقد من مَني الذكر، والانعقاد من مَني الأُنثى؛ لا على معنى أنّ مَني الذكر ينفرد بالقوّة العاقدة ومَني الأُنثى بالقوّة المنعقدة، بل على معنى أنّ القوّة العاقدة في مَني الذكر أقوى، والمنعقدة في مَني الأُنثى أقوى؛ وإلّا لم يمكن أن يتّحدا شيئاً واحداً. ولم ينعقد مَني الذكر حتّى يصير جزءاً من الولد؛

فعلى هذا إذا كان مزاج الأُنثى قويّاً ذكوريّاً ـ كما تكون أمزجة النساء الشريفة النفس، القويّة القوى ـ وكان مزاج كبدها حارّاً، كان المَني المنفصل عن كليتها اليمنى أحرّ كثيراً من الذي ينفصل عن كليتها

---

(1) انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 518، 523، ذيل الآيات 246، 250 من سورة البقرة، ح 2 ـ 4، 6 ـ 11، 13، 14، 16.

اليسرى، فإذا اجتمعا في الرحم وكان مزاج الرحم قويّاً في الإمساك والجذب، قام المنفصل من الكلية اليمنى مقام الذَّكَر في شدّة قوّة العقد، والمنفصل من الكلية اليسرى مقام مَني الأُنثى في قوّة الانعقاد، فيتخلّق الولد[1].

إنّ القرآن الكريم قد اعتبر حَمْل مريم من دون زواج واحداً من المعاجز الإلهيّة، وهذا يعني أنّ السرّ فيه غير معروف ولا هو من الأُمور الطبيعيّة، وإلّا لم يكن معجزة. وعلى هذا لا يصحّ التكييف العلمي لهذا الموضوع، ولا يمكن أن يكون ملاكاً لفهم مراد الله من الآيات، مضافاً إلى أنّ هذا التكييف العلمي قد بني على آراء ظنّيّة لبيان نظريّاتٍ تجريبيّة.

مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار

ومن الكتب الأُخرى التي يمكن ذكرها في عداد التفاسير الباطنيّة المحضة، هو مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار من تأليف **أبي الحسن العاملي** (م 1138 هـ)[2]؛ لأنّ مؤلّفه قد ذكر في مقدّمته ما يهدف إليه في هذا التفسير، وهو جمع روايات باطن القرآن وتحريرها وتقريرها، كما أفاد أنّه سيورد في هذا الكتاب روايات تأويل آيات القرآن عن الأئمّة الأطهار(ع)، وسيفسّر تلك الآيات طبقاً لتلك الروايات بطريقةٍ تكشف عن أسرارها المستورة وتزيح النقاب عن معانيها الخافية وصِوَرها

---

(1) **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 12 ـ 13.

(2) ذكره آغا بزرك الطهراني فقال: «المتوفّى سنة 1138، كما أرّخه بعض أحفاده على ظهر الفوائد الغرويّة تأليف المولى أبي الحسن»، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 2، ص 371، الرقم 1498 ضمن تعريفه لكتابه الآخر الأنساب.

الرمزيّة، أمّا الآيات التي لم يعثر على روايات بخصوصها فسيجتهد في تفسيرها بناءً على الروايات العامّة والمطلقة[1].

والمقدار الذي تمّ طبعه من هذا التفسير والمتداول الآن، خُصّص قسمٌ منه لمقدّمات التفسير وبعض المطالب التي تندرج ضمن العلوم القرآنيّة، أمّا القسم الأعظم منه فهو في بيان تأويل الآيات استناداً إلى الروايات[2].

وقد ذكر **آغا بزرك الطهراني** هذا التفسير باسم مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار في تفسير القرآن وقال: «وقد يقال: مشكاة الأنوار»[3]، أمّا المؤلّف نفسه في المقدّمة فقد سمّاه: مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار[4].

وطبقاً لما ذكره آغا بزرك الطهراني في تعريفه، فإنّ القسم المدوّن من هذا التفسير هو مجلّدان، المجلّد الأوّل في مقدّمات التفسير، والمجلّد الآخر في تفسير الآيات طبقاً لمتون الروايات ابتداءً من أوّل سورة الحمد إلى أواسط سورة البقرة كما في نسخة الحاجّ **الميرزا حسين النوري**، وإلى الآية الرابعة من سورة النساء كما في نسخةٍ أُخرى.

وقد طُبع من هذا الكتاب ذلك المجلّد الحاوي لمقدّمات التفسير

---

(1) انظر: العاملي، أبا الحسن، **مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار**، ص 6 ـ 7.

(2) بلغت صفحات الكتاب في طبعته الأخيرة 553 صفحة، كانت 446 منها في بيان تأويل الآيات، أمّا الصفحات الباقية فتتضمّن مطالب تندرج ضمن بحوث العلوم القرآنيّة ولا تندرج ضمن تفسير الظاهر؛ فلا منافاة في ذكر هذا التفسير في عداد التفاسير الباطنيّة.

(3) انظر: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 20، ص 264، الرقم 2893.

(4) العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 7.

سنة 1303 هـ في إيران[1]. أمّا المجلّد المتضمّن تفسير الآيات والذي يفوق حجمه حجم مجلّد المقدّمات، فقد بقي مخطوطاً. وقد رأى آغا بزرك الطهراني نسخةً منه تنتهي بأواسط سورة البقرة في مكتبة **الميرزا محمّد الطهراني العسكري** في سامرّاء، ونسخةً أُخرى منه تصل إلى الآية الرابعة من سورة النساء في مكتبة الشيخ **علي كاشف الغطاء** في النجف الأشرف[2].

وقد تمّت طباعة المجلّد الأوّل ـ الذي يقول المحدّث **النوري** أنّ نسخته الخطّيّة التي هي بخطّ المؤلّف نفسه موجودة في مكتبة صاحب الجواهر[3] ـ عدّة مرّات إلى الآن كمقدّمة لكتاب تفسير البرهان للسيّد **هاشم البحراني**[4].

وأحدث طبعاته كانت في العام 1419 هـ في بيروت تحت عنوان مقدّمة تفسير البرهان المسمّاة بمرآة الأنوار ومشكاة الأسرار، واشتملت على 592 صفحة. وتمتاز هذه الطبعة على سابقاتها بأنّها احتوت في أسفل صفحاتها على عناوين الآيات والروايات ومعاني بعض المفردات الصعبة. وهذه الطبعة هي مرجعنا في تحقيقنا هذا، إلّا أنّنا عند الإشارة إلى مصدر المطالب التي نقلها عنها سنشير إليها باسم مرآة الأنوار.

---

(1) ذكر الحاجّ الميرزا حسين النوري أنّ الطبعة الأُولى له كانت في العام 1295 ه انظر: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 3، حاشية ص 385.

(2) انظر: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 20، ص 264 ـ 265.

(3) انظر: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 3، حاشية ص 385.

(4) مضافاً إلى الطبعة الأُولى التي كانت في عام 1295 أو 1303، فقد تمّت أيضاً طباعته مجدّداً في العام 1375 في طهران، والعام 1393 في المطبعة العلميّة في قم، والعام 1419 في بيروت.

والجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب لم يتمّ تأليفه كمقدّمة لتفسير البرهان، ولا علاقة لمطالبه بهذا التفسير. أمّا تسميته بمقدّمة تفسير البرهان فقد نشأت من أنّ أوّل ناشرٍ له ألحقه بتفسير البرهان وسمّاه مقدّمة تفسير البرهان[1]، وتتابعت طبعاته التالية على هذه الطريقة.

الهيكل العامّ للكتاب

يشتمل المجلّد المطبوع من مرآة الأنوار والخاصّ بمقدّمات التفسير على مدخل[2] وثلاث مقدّمات وخاتمة. وقد اشتمل المدخل على الإشارة إلى أنّ أيّ آية وجملة من القرآن الكريم لها ظاهرٌ ولها باطن، بل سبع، بل سبعون بطناً. وأنّ البطون وتأويلات الآيات ـ بل الكثير من التنزيل وتفسيره ـ هي في شأن وفضيلة الرسول والأئمّة الأطهار عليهم السلام، وأنّ المفسّرين لم يبيّنوا إلّا جزءاً يسيراً من ذلك. ويخلص المدخل إلى أنّ الدافع لتأليف هذا الكتاب هو جمع روايات باطن القرآن وتحريرها وتقريرها[3].

أمّا المقدّمة الأُولى فهي لبيان أنّ باطن القرآن يدخل في مجال المسائل التي ترتبط بالدعوة إلى الولاية والإمامة، كما يرتبط ظاهره

---

(1) قال الحاجّ الميرزا حسين النوري عن إحدى نسخ الكتاب: «وكانت النسخة معي في بعض أسفاري إلى طهران، فأخذها منّي بعض أركان الدولة، وكان عازماً على طبع تفسير البرهان للعالِم السيّد هاشم البحراني، وقال لي: إنّ تفسيره خالٍ عن البيان فيناسب أن تلحق به هذه النسخة ليتمّ المقصود بهما. فاستنسخها ورجعت إلى العراق، وتوفّي هذا الباني قبل إتمام الطبع». انظر: **مستدرك الوسائل**، ج 3، حاشية ص 385.

(2) لم يحمل هذا القسم من الكتاب عنوان المدخل، فنحن من أطلق عليه هذا الاسم؛ لأنّ مطالبه من قبيل المطالب التي ترد عادةً في مداخل الكتب.

(3) انظر: العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 6 ـ 7.

بالمسائل المرتبطة بالنبوّة والرسالة. وقد تمّ بيان مطالب هذه المقدّمة من خلال ثلاث مقالات تتضمّن كلّ واحدة من الأُولى والثانية منهما خمسة فصول.

وتختصّ المقدّمة الثانية ببيان ما يعتقده المؤلّف من أنّ تغييراً قد وقع في القرآن، وأنّ هذا التغيير قد أدّى إلى أن يكون الإرشاد إلى الإمامة والولاية وفضائل أهل البيت(ع) ووجوب إطاعة **الأئمّة المعصومين** في القرآن عن طريق الباطن والتأويل، حيث تتمّ الإشارة إلى ذلك من خلال المجاز والرموز والتلميح. وتتألّف هذه المقدّمة من أربعة فصول ذكر المؤلّف فيها روايات التحريف من طرق الشيعة والسنّة، كما بحث فيها آراء العلماء حول قبول أو إنكار تحريف القرآن.

بينما جاءت المقدّمة الثالثة لتوضيح بعض التأويلات التي إمّا أن تكون منقولة بالخصوص عن الأئمّة، أو أنّها قد استلّت من بعض الروايات حول الآيات التي لم يرد نصٌّ خاصّ في تأويلها. وهذه المقدّمة التي تشكّل القسم الأعظم من الكتاب[1] تتضمّن مقالتين:

المقالة الأُولى في بيان بعض التأويلات الخاصّة التي يرى المؤلّف لزوم ذكرها منفردةً؛ بسبب أهمّيّتها وزيادة فوائدها. وأكثر هذه التأويلات من قبيل المجازات العقليّة والمجاز في الإسناد والكناية والتلميح، ولا يخلو بعضها من إمكانيّة دخوله بمشقّة ضمن المجاز اللغوي. وتنتظم مطالب هذه المقالة في سبعة فصول وتذييل.

أمّا المقالة الثانية فهي في بيان التأويلات العامّة التي تجري أيضاً في

(1) تتكوّن هذه المقدّمة في طبعة بيروت 1419 ه من 466 صفحة.

موارد أُخرى غير الموارد المذكورة في النصوص. وأورد المؤلّف فيها قائمة كلماتٍ من القرآن الكريم رتّبها هجائيّاً وذكر لها التأويلات المناسبة لتلك التي بيّنتها الروايات في بعض الموارد والتي تتمتّع بقابليّة التعميم على موارد أُخرى تفتقر إلى الروايات المبيّنة لها. وتبدأ هذه القائمة من كلمة (الأب) وتنتهي بكلمة (اليد).

ويختتم الكتاب أيضاً بخاتمة تتضمّن فصلين:

الفصل الأوّل في بيان الروايات الواردة في تأويل حروف القرآن المقطّعة، وشروح بعض العلماء حولها.

الفصل الثاني في بيان ثماني فوائد بالترتيب التالي:

1 ـ كثرة ورود التأويلات المختلفة لكلمةٍ واحدة، وبيان سبب ذلك.

2 ـ بيان أُسلوب المؤلّف في هذا التفسير، مضافاً لما ذكره في مدخل الكتاب.

3 ـ بيان المراد من باطن حلال القرآن وحرامه.

4 ـ بيان أنّ هذا الكتاب لا يتناول الظواهر، بل يهدف إلى بيان التأويلات.

5 ـ بيان أنّ مبنى المؤلّف في هذا التفسير يقوم على المجاز في المعنى أو الإسناد وغيرها من وجوه الاستعارات وأمثالها.

6 ـ بيان أُسلوب المؤلّف في نقل الأحاديث في هذا الكتاب والمطالب المرتبطة بها.

7 ـ استناد تأويلات هذا الكتاب على الروايات.

8 ـ بيان روايات الرجعة.

المؤلّف

طبع هذا المجلّد من مرآة الأنوار للمرّة الأُولى باسم مؤلّفٍ غير معروف هو «**عبد اللطيف الگازروني**»، ولكنّ طبعاته التالية كانت باسم «**أبي الحسن العاملي**»، أمّا طبعته الأخيرة فقد حمل غلافها هذه العبارة عن مؤلّفه:

العالم الجليل أبو الحسن بن محمّد طاهر العاملي النباطي الفتوني من أعلام القرن الثاني عشر. ويعلم ممّا كتبه خبير الكتب الشيعيّة المعروف **آغا بزرك الطهراني** وأُستاذه الحاجّ **الميرزا حسين النوري** عن مؤلّف هذا الكتاب أبي الحسن العاملي أنّه قد توفّي في أواخر العقد الرابع من القرن الثاني عشر الهجري، وأنّ نسبة الكتاب في طبعته الأُولى إلى **عبد اللطيف الكازروني** كانت اشتباهاً.

وقد ذكر **آغا بزرك الطهراني** مؤلّف هذا الكتاب بعبارة:

للمولى الشريف العدل، **أبي الحسن ابن الشيخ محمّد طاهر ابن الشيخ عبد الحميد بن موسى بن عليّ بن معتوق بن عبد الحميد الفتوني النباطي العاملي الأصفهاني الغروي**.

وقال إنّه ابن أُخت الأمير **محمّد صالح الخاتون آبادي** صهر العلّامة **المجلسي**، وإنّه من أجداد صاحب الجواهر الشيخ **محمّد حسن النجفي** من طرف أُمّه، وأنّه توفّي أواخر العقد الرابع من القرن الثاني عشر الهجري. أمّا عن نسبة الكتاب في الطبعة الأُولى إلى الشيخ عبد اللطيف الكازروني فقال إنّها ناشئة من جهل ناشره[1].

---

(1) انظر: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 20، ص 264.

أمّا الحاجّ **الميرزا حسين النوري** فهو أيضاً عند تعريفه أبا الحسن العاملي قال:

أفقه المحدّثين، وأكمل الربّانيّين. . . أفضل أهل عصره، وأطولهم باعاً، صاحب تفسير مرآة الأنوار. . . . وأفاد في الحاشية أنّ النسخة الخطّيّة لمقدّمات هذا التفسير بخطّ المؤلّف موجودة في مكتبة حفيده صاحب جواهر الكلام، أمّا نسبة الكتاب إلى **عبد اللطيف الكازروني** فاعتبرها من الظواهر الجديدة والسرقات الدقيقة، وبيّن تفاصيل قصّة هذه السرقة[1].

وقد ذكروا مؤلّفات أُخرى لصاحب هذا التفسير مثل: شرح الصحيفة[2]، الأنساب[3]، ضياء العالمين في موضوع الإمامة[4]، الفوائد الغرويّة[5]، شريعة الشيعة ودلائل الشريعة شرح مفاتيح الحديث **للكاشاني**[6]، شرحٌ على كفاية **السبزواري**[7]، رسالة في الرضاع[8] وتنزيه القمّيّين في ترجمة عدد كبير من القمّيّين وإثبات براءتهم من عقائد الجبر والتشبيه[9]، وهذا يدلّ على الفضل والمرتبة العلميّة له.

---

(1) انظر: النوري، **مستدرك الوسائل**، الطبعة القديمة، ج 3، ص 385.

(2) انظر: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 13، ص 346، الرقم 283.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 371، الرقم 1498؛ المدرّس التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج 3، ص 212.

(4) انظر: آغا بزرك الطهراني، المصدر نفسه، ج 15، ص 124، الرقم 840؛ النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 3، ص 385؛ **ريحانة الأدب**، ج 3، ص 212.

(5) انظر: الصدر، السيّد حسن، **تكملة أمل الآمل**، ص 443، الرقم 435؛ آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج 2، ص 371، الرقم 1498 ضمن تعريف الأنساب.

(6) انظر: الصدر، **تكملة أمل الآمل**، ص 443.

(7) (8) انظر: المصدر نفسه.

(9) انظر: المدرّس التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج 3، ص 212؛ القمّي، **الكنى والألقاب**، ج1، ص 51.

أمّا مشايخه في الرواية فهم: خاله **الخاتون آبادي**، العلاّمة **المجلسي**، الشيخ **الحرّ العاملي** والسيّد **الجزائري**[1]. وقد ذكر المؤلّف في هذا الكتاب العلاّمة المجلسي بعنوان «شيخنا العلاّمة»، وأحياناً بعبارة «شيخنا العلاّمة باقر علوم أهل البيت وخادم أحاديث آل محمّد (ص)» وما شابه ذلك[2].

مدرسة المؤلّف التفسيرية

إنّ تصفّح الصفحات الأُولى لهذا الكتاب والمقدّمة الأُولى التي كتبها حول تأويل الآيات، تظهر لنا أنّ مدرسته التفسيريّة ـ آراءه عن القرآن وكيفيّة تفسير ظاهره وباطنه ـ تقوم على الأُمور التالية:

1 ـ إنّه يرى أنّ القرآن له ظاهرٌ وباطن، وتفسيرٌ وتأويل.

2 ـ إنّ العلم الكامل بجميع معاني القرآن ظاهرها وباطنها هو من مختصّات الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع).

3 ـ إنّه يرى للروايات دوراً أساسيّاً في فهم وتفسير ظاهر وباطن القرآن؛ ولكنّ فهم المفسّر لمعاني الآيات لا ينحصر بما ورد في الروايات، بل يرى مقبوليّة الاجتهاد على أساس الروايات حتّى في تأويل الآيات. وعلى هذا، يمكن القول إنّه رغم أنّ تفسيره باطنيّ محض؛ لأنّ مدار كلامه في هذا التفسير هو بيان بطون القرآن وتأويلاته الخافية، إلّا أنّ مدرسته التفسيريّة في فهم ظاهر وباطن القرآن هي المدرسة الاجتهاديّة الروائيّة. ولنقرأ بعضاً من عباراته التي تدلّ على هذا الادّعاء، وهي:

---

(1) انظر: القمّي، **الكنى والألقاب**، ج 1، ص 51.

(2) انظر: العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 38، 48، 84، 103.

ـ قال في بداية الكتاب:

إنّ من أبيَن الأشياء وأظهرها، وأوضح الأُمور وأشهرها، أنّ لكلّ آية من كلام الله المجيد، وكلّ فقرةٍ من كتاب الله الحميد، ظهراً وبطناً وتفسيراً وتأويلاً، بل لكلّ واحدةٍ منها ـ كما يظهر من الأخبار المستفيضة ـ سبعة بطون وسبعون بطناً[1].

ـ وفي المقدّمة الأُولى، الفصل الرابع للمقالة الأُولى قال:

وأنّ مَن أنكر الظاهر كافر وإن أقرَّ بالباطن، كما هو مذهب الباطنيّة... وكذا بالعكس أي إنكار الباطن وإن أقرَّ بالظاهر، بل على كلّ مؤمن أن لا يجرؤ بإنكار ما نُقل عن الأئمّة(ع) في ذلك تفسيراً وتأويلاً وإن لم يفهم معناه ولم يدرك مغزاه[2].

ـ وفي الفائدة الرابعة من الخاتمة، بعد تأكيده على وجوب الإيمان بظاهر وباطن القرآن، وإشارته إلى أنّ مراد الله تعالى هو الظاهر والباطن معاً، وبيانه لعلّة جعله مدار كلامه في هذا الكتاب على بيان بطون القرآن وتأويلاته الخافية وعدم بيانه لظاهر القرآن بصورةٍ مفصّلة، وهي اشتمال التفاسير المتداولة على بيان ظاهر القرآن وخلوّ أكثرها عن المعاني الباطنيّة له، قال:

فعلى هذا ليس لمَن يرى اكتفاءنا بالتأويل وبيان ما في الباطن، أن يتبادر بالإنكار والطعن علينا وَهْماً منه بأنّ ذلك ربما يكون لاعتقادنا الانحصار في ما ذكرناه، كما هو مذهب الباطنيّة ونظرائهم ـ لعنهم الله ـ من ذلك، فافهم[3].

---

(1) العاملي، مرآة الأنوار، ص 6.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ص 566.

وفي المقدّمة الأُولى، الفصل الخامس للمقالة الأُولى التي خصّصها لبيان ما يدلّ على أنّ علم تأويل القرآن ـ بل كلّ العلم ـ موجودٌ عند أهل البيت (ع)، وقال في أوّلها:

فاعلم أنّه لا ريب في اطّلاع النبيّ والأئمّة على جميع وجوه آيات القرآن ومعانيها كلّها، ظواهرها وبواطنها، تنزيلها وتأويلها، وأنّهم الذين عندهم علم الكتاب كلّه[1].

وبعد أن أورد بعض الروايات قال:

وأمّا غيرهم (ع)، فلا شبهة في قصور علومهم وعجز أفهامهم عن الوصول إلى ساحة إدراك كثيرٍ من تفسير الظواهر والتنزيل، فضلاً عن البواطن والتأويل بلا إرشادٍ من الأئمّة العالِمين وعنايةٍ من الله ربّ العالمين[2].

ـ وفي بداية الكتاب، بعد إشارته إلى كثرة وتفرّق روايات التأويل وبطون القرآن، وسكوت المفسّرين عن ذكرها، قال:

فحينئذٍ عزمتُ ـ بعد الاستخارة من ربّي والاستعانة بحَوله وقوّته ـ على التوجّه إلى بيانه وأحكام تبيانه، فشرعتُ في جمع تلك الروايات وتحريرها، وتفسير الآيات وتقريرها على وجهٍ منيف وبيانٍ لطيف وطورٍ رشيق وطرزٍ أنيق بطريق الإيجاز والاختصار، مع ذكر لُبّ المقصود من الآيات والأخبار بحيث يوضح غوامض أسرارها، ويكشف عن خباياها وأستارها، ويبيّن طريق الوصول إلى ذخائر كنوزها، ويرفع النقاب عن وجوه رموزها[3].

---

(1) العاملي، مرآة الأنوار، ص 26.
(2) المصدر نفسه، ص 28.
(3) المصدر نفسه، ص 7.

ثمّ قال بعد ذلك:

وقد جعلتُ على نفسي في الآيات التي لم أعثر فيها على نصٍّ خاصٍّ يفسّرها، أن أجتهد في تفسيرها على وِفق الأخبار العامّة المطلقة التي يمكن استعلام تفسيرها منها[1].

نقد وبحث

إنّ الاعتقاد بأنّ للقرآن ظهراً وبطناً، وإنّ كليهما مراد لله تعالى، واعتبار العلم الكامل بجميع معاني القرآن هو من مختصّات الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، والقول بالدور الأساسي للروايات في فهم باطن القرآن، كما ذكره المؤلّف في المقدّمة، هو من نقاط قوّة المدرسة التفسيريّة للمؤلّف ورأيه حول باطن القرآن وفهمه. ولكنّ مدرسته ورؤيته لا تخلوان من نقاط ضعفٍ أيضاً، نشير إليها في ما يلي:

1 ـ يقول: «بل لكلّ واحدةٍ منها كما يظهر من الأخبار المستفيضة سبعة بطون، وسبعون بطناً»[2]، ولكنّه لم يورد أيّ روايةٍ تدلّ على اشتمال آيات وجمل القرآن على السبعين بطناً، ونحن أيضاً لم نعثر على روايةٍ تدلّ على ذلك، ورغم وجود بعض الروايات التي تدلّ على وجود سبعة بطون[3]، وقد أورد هو نفسه بعضاً منها[4]، ولكنّنا لم نعثر بينها على روايةٍ معتبرةٍ نستطيع على أساسها اختيار

(1) العاملي، مرآة الأنوار، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ص6.

(3) انظر: البابائي، علي أكبر، باطن قرآن كريم، مجلّة معرفت، العدد 26، ص 12 ـ 13.

(4) انظر: العاملي، مرآة الأنوار، ص 10 و11.

رأيٍ من الآراء، أو الإخبار عنه قطعيّاً على الأقلّ، كما لا يبدو بين الروايات التي أوردها واحدةٌ معتبرة السند.

2 ـ إنّ الاجتهاد للوصول إلى التأويل والمعاني الباطنيّة للقرآن إذا كان يعني استقصاء الروايات الدالّة على تأويل آيات وكلمات القرآن والبحث عن سندها وتشخيص ميزان اعتبارها وقوّتها وضعفها، وإنّ الوصول إلى المقصود الحقيقي للروايات يتمّ بملاحظة القرائن والمجموع العامّ للروايات، وأن يتحقّق فيه استناده إلى رواية ـ أو روايات ـ معتبرة لا معارض لها وتدلّ دلالة واضحة على تأويل الآيات، وتنطبق عليه معايير صحّة التفسير الباطني التي سبق التأكيد عليها؛ فهذا هو الاجتهاد الحقّ المقبول.

أمّا ما يستشفّ من عبارات المؤلّف ممّا يدلّ على أنّ مقصوده من الاجتهاد هو الوصول إلى تأويل الآيات التي لم تصلنا روايات في تأويلها بالاستفادة من الروايات التي وصلتنا في تأويل بعض الآيات الأُخرى، أو الروايات التي ليست بصدد التأويل ولكنّ مضمونها يناسب تأويل بعض الآيات[1]، ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما توصّلنا إليه في تحقيق معيار صحّة تفسير الباطن[2]، فهو ممّا يجعل مثل هذا الاجتهاد غير صحيحٍ ولا يمكن القبول به.

وكنموذج على ذلك ما اجتهده المؤلّف في الاستفادة من إطلاق تعبير «يا فُلك النجاة» الوارد في الزيارات على الأئمّة (ع)، حيث قال

---

(1) العاملي، مرآة الأنوار، ص 7 و564.

(2) انظر: ص 20، 22 من كتابنا هذا.

بإمكانيّة تأويل «الفُلْك» الوارد في الآيات القرآنيّة بالأئمّة (ع)[1]. ومثل هذا الاجتهاد واضح البطلان؛ إذ كيف يمكن الاستنتاج من هذه العبارة أنّ مراد الله من كلّ موارد استخدام كلمة «الفُلْك» في القرآن الكريم هم الأئمّة الأطهار(ع)، حتّى لو ذكر هذا المدّعى باعتباره احتمالاً من الاحتمالات.

المنهج التفسيري للمؤلّف

كما سبق أن ذكرنا، فإنّ المجلّد الثاني من الكتاب والذي يشتمل على تفسير الآيات من أوّل سورة الحمد إلى أواسط سورة البقرة أو الآية الرابعة من سورة النساء، لم يتمّ طبعه وليس في متناول أيدينا كي نطّلع على منهجه التفسيري؛ ولكنّ المجلّد الأوّل منه والذي يشتمل على مقدّمات التفسير قد تمّ طبعه، وتتناول مقدّمته الثالثة ـ التي تشكّل القسم الأعظم من الكتاب ـ بيان تأويل ومعاني القرآن الباطنيّة، ويمكن من خلالها تقريباً الوصول إلى منهج المؤلّف في بيان تأويل وتفسير باطن الآيات.

يقول المؤلّف في بداية المقدّمة الثالثة عند بيانه لأقسام التأويلات التي يذكرها في هذا الكتاب:

اعلم أنّ التأويلات التي ظفرنا عليها من أخبار الأئمّة الأطهار على ثلاثة أقسام:

---

(1) نصّ عبارته هو: «بل ربما نؤوّل بعض الآيات على وِفق خبرٍ أو مضمونٍ مناسبٍ لتأويلها وإن لم يرد ذلك في تأويلها، كما تؤوّل الفُلْك مثلاً بهم(ع) في ما ورد في الزيارات يا فُلك النجاة». العاملي، مرآة الأنوار، ص 564.

الأوّل: ما ورد مختصّاً بكلمة أو آية مذكورة في موضعٍ واحد بحيث لا يجري في غيرها، ومحلّ ذكر ذلك مورده.

الثاني: ما ورد في آية وكلمة قرآنيّة لكنّه بحيث يجري في غيرها، بل ربما يكون الورود على سبيل العموم أيضاً. ونحن نذكر هذا القسم في هذه المقدّمة مع نصّه أو الإشارة إلى موضع ذكر النصّ.

الثالث: ما لم يرد في تأويل آية إلّا أنّه ممّا يجري فيها كقوله (ع): «نحن يد الله» ونحوه [التي رغم أنّها لم ترد بخصوص أيّ آيةٍ من آيات القرآن، ولكنّها تجري في تأويل الآيات؛ إذ يمكن من خلالها فهم تأويل كلمة (يد الله) أينما وردت في القرآن[1]].

ويتّضح من هذه العبارة أنّ مرجع المؤلّف في تأويل الآيات والكلمات في جميع الموارد هو الروايات أو ما يشابهها من قبيل الأدعية والزيارات[2].

أمّا ما يتّضح من واقع الكتاب، فهو أنّ مستنده في قسمٍ من الآيات والكلمات كان روايةً واردة في تأويل هذه الآيات والكلمات بصورةٍ خاصّة، وفي قسمٍ ثانٍ كان المستند روايةً في تأويل الآيات والكلمات المشابهة لها بصورةٍ خاصّة أو بنحوٍ عامّ، وفي القسم الثالث والأخير أيضاً كان المستند روايةً أو دعاءً أو زيارة لم ترد في تأويل آيةٍ أو كلمةٍ من القرآن ولكن يمكن أن يستفاد منها تأويلٌ للآيات أو الكلمات.

وفي المقالة الثانية من هذه المقدّمة، قام المؤلّف بتنظيم قائمة

---

(1) العاملي، مرآة الأنوار، ص 88.

(2) صرّح بهذا المعنى أيضاً في الفائدة السابعة من الخاتمة. انظر: المصدر نفسه، ص567.

بكلماتٍ من القرآن رتّبها على ترتيب حروف الهجاء كما يفعل أصحاب المعاجم، وبعد إشارته إلى معناها اللغوي يبيّن التأويل الذي يمكن أن يُذكر لها. وعند بيانه للتأويلات المحتملة لتلك الكلمات يذكر أحياناً معنى ومرادف تلك الكلمة الذي ورد في القرآن، ويقول: من تأويل هذه الكلمة الذي ورد في الرواية يمكن معرفة تأويل هذه الكلمة أيضاً.

مثال ذلك ما قاله حول كلمة «الأبّ»:

وفُسّر بالمرعى وأنواع الحشائش للبهائم، فربما أمكن تأويله بما سيأتي من تأويل المرعى. وحول كلمة «الأربة» قال:

هي بمعنى الحاجة... وقيل: الإربة العقل وجَودَة الفهم... وسيأتي في العاقل ما ربما يستفاد منه تأويلٌ لهذا أيضاً[1].

وفي بعض الأحيان يورد روايةً تتضمّن كلمةً من القرآن فُسّرت ببعض الأفراد، فيستظهر من ذلك إمكانيّة تأويل هذه الكلمة بما بيّنته تلك الرواية. نظير ذلك الرواية التي نقلها من فضائل الشيعة للصدوق وفيها يقول رسول الله (ص): «يا عليّ، أهل مودّتك كلّ أوّابٍ حفيظ» حيث قال بعد نقلها إنّه يظهر من هذا الحديث إمكانيّة تأويل كلمة (الأوّاب) بأُولئك المذكورين في هذا الحديث[2].

وفي أحيانٍ أُخرى وبعد أن يذكر كلمة من القرآن، يورد روايةً أُوّلت فيها تلك الكلمة في بعض موارد استعمالها بشخصٍ معيّن، ويقول بإمكان

---

(1) العاملي، مرآة الأنوار، ص 117.

(2) المصدر نفسه.

جريان هذا التأويل أيضاً في سائر الموارد التي وردت فيها هذه الكلمة في القرآن إذا كانت مناسبة لهذا التأويل. ومثال ذلك ما قاله حول كلمة (الأُنثى):

قد ورد تأويل الأُنثى في بعض المواضع بفاطمة صلوات الله عليها، كما في مناقب ابن شهرآشوب عن الباقر(ع) في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾[1]، قال: الذكر أمير المؤمنين(ع)، والأُنثى فاطمة (ع)... ولعلّه يمكن إجراؤه في سائر ما يناسبه من موارد الأُنثى أيضاً بشمول بعض المؤمنات[2].

وكلام المؤلّف في مثل هذه الموارد أيضاً يؤكّد أنّه لا يكتفي في تأويلاته لآيات وكلمات القرآن بالموارد التي وردت روايات خاصّة بها، بل إنّه يعمّم التأويل الذي تذكره الرواية لكلمةٍ قرآنيّة في بعض موارد استعمالها إلى سائر موارد استعمال تلك الكلمة، بل يعمّمها إلى مرادفاتها أيضاً، وأحياناً يذهب أبعد من ذلك فيؤوّل الآيات اعتماداً على روايةٍ لم تأتِ لتأويل أيّ آيةٍ مطلقاً.

إنّ الهدف الأصلي للمؤلّف من تأليف هذا التفسير هو بيان التأويل والمعاني الباطنيّة للآيات؛ ولكنّ الذي يظهر من كلامه في هذه المقالة ـ التي أوردنا نماذج منها ـ وفي الفائدة الرابعة من الخاتمة، أنّه في بعض الموارد قد يشير بصورة إجماليّة إلى المعاني اللغويّة للكلمات وتفسير ظاهر الآيات أيضاً.

---

(1) سورة الليل 92: الآية 3.

(2) العاملي، مرآة الأنوار، ص 118.

يقول المؤلّف في هذه الفائدة:

فلا نتعرّض لما يتعلّق بالظواهر مفصّلاً حذراً من التطويل والخروج عن المقصود الأصلي بذلك، بل نتكلّم في أكثر المواضع على نهجٍ يُستبان منه مجمل المراد بالظاهر[1]. ويظهر من كلامه في الفائدة الأُولى من الخاتمة أنّ أُسلوبه في تأويل الآيات والكلمات هو أن يذكرها في أكثر الموارد كاحتمالٍ من الاحتمالات، بل إنّه يقول:

فلا تتوهّم أنّ ما سنذكره من غير التصريح بكونه على سبيل الاحتمال، بل كلّ ما نذكره هكذا فيه الحال ما سوى مواضع مخصوصة نصرّح فيها بكونها مجزومة الحال أو لها أدلّة قطعيّة واضحة بحسب قرائن الحال والمقال[2].

كما يظهر من الفائدة الخامسة للخاتمة أنّه في تأويل الآيات والكلمات لا يكتفي بذكر الروايات، بل يقوم بتوضيحها في الموارد التي تحتاج إلى ذلك ويبيّن وجه التأويل أيضاً. ومع أنّه يشير في بعض الأحيان إلى صحّة سند الرواية التي يذكرها[3]، ولكنّ أُسلوبه الغالب ـ كما أوضحه في الفصل الثاني من الخاتمة ـ هو إيراد الروايات مرسلةً دون ذكر وضعيّة سندها؛ مبرّراً ذلك بما ذكره من الأُمور التالية:

1 ـ إنّ حجم الكتاب لا يتّسع للإشارة إلى أسناد الروايات.

2 ـ بعض الروايات تؤيّد بعضها الآخر، وورود أكثرها بنحوٍ يقوّي صدورها عن الإمام (ع).

(1) العاملي، مرآة الأنوار، ص 566.

(2) المصدر نفسه، ص 564.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 9، 26.

3 ـ إنّ متن الكثير من الروايات يتضمّن قرائن تدلّ على صحّتها.

4 ـ إنّ النظر إلى هذه الروايات مقرونةً بالروايات التي تدلّ على أنّ جميع تأويلات القرآن هي حول الأئمّة وولايتهم؛ لا يبقي مجالاً للشكّ في صحّتها ويجعل مفادها متواتراً معنويّاً، ويؤول الأمر إلى وجوب قبولها، سواء كانت مرسلة أو ضعيفة بحسب السند أو الكتاب.

5 ـ وجود العديد من الروايات الدالّة على عدم جواز ردّ وإنكار الروايات الواردة عن الأئمّة(ع) عند عدم فهمنا لها، ووجوب التسليم أمامها، وردّها إليهم (ع)[1].

وقد خصّص المؤلّف الفصل الأوّل من الخاتمة لبيان بعض ما جاء في تأويل الحروف المقطّعة، ومن النقاط التي تطرّق إليها في هذا الفصل هو أنّ عدد الحروف المقطّعة في أوّل السور ـ بعد حذف المكرّر منها ـ هو أربعة عشر حرفاً، أي ما يعادل عدد المعصومين الأربعة عشر، وهم رسول الله وفاطمة والأئمّة الاثنا عشر صلوات الله عليهم أجمعين. كما يشير إلى أنّ من جملة أسرار ذلك أنّ هذه الحروف توافق جملة «عَلِيٌّ صِراطُ حَقٍّ نُمْسِكُه» أو «صِراطُ عَلِيٍّ حَقٌّ نُمْسِكُه»[2].

بحثٌ ونقد

إنّ طريقة المؤلّف في تأويل الآيات مقرونةً بما يدعمها روائيّاً، وامتناعه عن التأويل بلا سندٍ روائي، وتأكيده على أنّ تأويلاته مجرّد

(1) انظر: العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 562 ـ 563.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 553 ـ 554.

احتمالات عدا تلك التي يتوفّر دليلٌ قطعيّ على صحّتها؛ لهي من نقاط قوّة منهجه في التأويل، وهو ما يسحب البساط من تحت أقدام من يسعى للإشكال عليه.

ورغم ذلك، فإنّ منهجه التفسيري لا يخلو من بعض نقاط الضعف التي نشير هنا إلى بعضها:

1 ـ إنّه يعمّم التأويل الذي تذكره الروايات لبعض الآيات ويسحبه على الآيات المماثلة، بل إنّه أحياناً يلجأ إلى التأويل الذي ورد لبيان كلمةٍ ما من آيةٍ ما فيجريه على هذه الكلمة في آياتٍ أُخرى.

مثال ذلك ما ورد في الروايات المنقولة عن الإمام **الباقر**(ع) من أنّ تأويل كلمة «الأُنثى» في آية ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾[1] هو الصدّيقة الطاهرة **فاطمة الزهراء** (ع)، فاعتبر ذلك قابلاً للتعميم على الآيات المناسبة الأُخرى التي ترد فيها كلمة «الأُنثى» أيضاً[2].

ويستنتج أحياناً من روايةٍ منقولةٍ في تأويل أو تنزيل آيةٍ ما، تأويلُ الكلمات الواردة في آيةٍ أُخرى والمشابهة أو المرادفة لكلمات تلك الآية.

مثال هذا ما تضمّنته الروايات الواردة في تفسيرَي **العيّاشي والقمّي** وغيرهما من أنّ المراد من ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ . . .﴾[3] هم الأئمّة عليهم السلام، وأنّ هذه الآية قد نزلت بخصوص الإمام **عليّ**(ع) وباقي الأئمّة، حيث استفاد من ذلك إمكانيّة تأويل كلمة «الحميد» وأمثالها في

(1) سورة الليل 92: الآية 3.

(2) انظر: العاملي، مرآة الأنوار، ص 118.

(3) سورة التوبة 9: الآية 112.

الموارد المناسبة من القرآن بالأئمّة (ع) وشيعتهم، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فأشار إلى أنّه قد اتّضح بهذا الكلام أيضاً تأويل «الحمد لله» في سورة الحمد[1]. وفي بعض الأحيان ينقّح مناط المعنى أو التأويل الذي تذكره الرواية لكلمةٍ ما من آيةٍ ما، ويلغي خصوصيّته ويجعل نظير ذلك المعنى ـ لا نفسه؛ تأويلاً لتلك الكلمة في الآيات الأُخرى.

توضيح ذلك ما أورده من روايةٍ عن **الإمام الصادق**(ع) حول الآية ﴿... ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا...﴾[2] حيث قال (ع): «أُولئك كانوا بين **عيسى ومحمّد** (ص) ينتظرون مجيء محمّد (ص)»، فقال **العاملي** معقّباً على ذلك:

فعلى هذا يمكن تأويل الرهبان مهما يناسب بالعبّاد والزهّاد المنتظرين لقيام القائم (ع) في زمان الغيبة[3].

كما نراه في بعض الموارد يلجأ إلى استنباط تأويل لإحدى الكلمات من خلال المزج بين روايةٍ وردت في تفسير بعض الكلمات وأُخرى ليست بصدد تفسيرٍ أو تأويلٍ للآيات.

والمثال على ذلك هو المزج بين الخبر الذي فسّر «الحديد» في سورة الحديد بأنّه يعني السلاح، مع الرواية التي وصفت **الإمام القائم**(ع) وأصحابه بأنّهم سيف الله، والذي أدّى به إلى الاستنتاج بأنّ في الإمكان تأويل كلمة «الحديد» الواردة في القرآن أينما كان ذلك مناسباً بالإمام القائم(ع) وأصحابه، ثمّ وسّع هذا المفهوم وقال:

---

(1) انظر: العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 205.

(2) سورة المائدة 5: الآية 82.

(3) العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 254.

فعلى هذا فربما أمكن ـ مهما يناسب ـ تأويل الحديد بالقائم وأصحابه، بل مطلق الأسلحة، بل كلّ إمام وولايته وبراهينه[1].

إنّ أمثال هذه التعميمات كثيرة في هذا الكتاب، وواضح أنّها لا تستند إلى مبنىً عقليٍّ صحيح، ولا تخرج عن كونها حدساً لا قيمة له ولا يُعتمد عليه.

وإذا دلّت رواية على إرادة معنىً باطنيٍّ أيضاً مضافاً إلى المعنى الظاهريّ المراد من كلمةٍ ما في القرآن؛ فكيف يمكن الادّعاء بأنّه أينما وردت هذه الكلمة في القرآن، وكانت إرادة ذلك المعنى الباطني منها مناسبة، فالمراد في هذه الموارد أيضاً هو المعنى الباطني لها؟ إنّ هذا الادّعاء لا يمثّل المدلول العرفي ـ المطابقي، التضمّني، الالتزامي وغيره، لتلك الرواية، ولا ملازمة عقليّة بينه وبين مدلولها. وهذا التعميم لا مسوّغ له إذا كان لنفس تلك الكلمة، فما مسوّغه إذا كان لمرادفاتها؟

ومع أنّ المؤلّف يصف هذا النوع من التعميم والتوسّع في التأويل بالممكن، ولكنّ الذي نعتقده أنّ مثل هذه التعميمات الحدسيّة لا تصحّ حتّى لو ذكرناها من باب الإمكان، وهي التي تهيّئ الأرضيّة المناسبة لمخالفي الشيعة للطعن عليهم، وتمهّد الطريق للمخالفين في استغلال آيات القرآن.

2 ـ إنّ استفادة تأويل الآيات والكلمات القرآنيّة من روايةٍ لم ترد لتأويل الآيات، هي الأخرى من نقاط ضعف منهجه التفسيريّ؛ إذ مع إمكانيّة أن يَحتَمِل خطاب الرواية هذه الاستفادة في بعض الموارد، مثل

(1) العاملي، مرآة الأنوار، ص 204.

رواية «أهل مودّتك كلّ أوّابٍ حفيظ»[1]، التي يمكن الاستفادة منها أنّ كلّ من وُصف في القرآن بالأوّاب الحفيظ، فهو من محبّي أمير المؤمنين عليّ(ع)، ولا شكّ في عدم صحّة مثل هذه الاستفادة في كلّ مكان.

وكيف يمكن الاستنتاج من تعبير «يا فُلك النجاة» الوارد في بعض زيارات الإمام عليّ (ع)[2]، أنّ كلمة «الفلك» حيثما جاءت في القرآن الكريم وأمكن تأويلها بهذا الإمام، كان الله تعالى أيضاً مريداً لهذا المعنى منها؟ إنّ الزيارة المذكورة لا تدلّ بأيّ حالٍ من الأحوال على ذلك ولا كاشفيّة لها عليه، ومجرّد المناسبة لا يكفي لجواز التأويل؛ إذ يمكن تأويل الكثير من الآيات بالعديد من الأُمور، وهو ما لا يلتزم به حتّى المؤلّف نفسه.

3 ـ ونقطة الضعف الثالثة التي يمكن الإشارة إليها في أُسلوبه التفسيريّ، هي أنّه غالباً ما يورد الروايات مرسلةً دون إشارةٍ إلى وضعيّة سندها وميزان اعتبارها. ومع أنّه ذكر بعض الأُمور تبريراً لمنهجه هذا[3]، إلّا أنّ أيّا منها لا يصلح لتبرير أُسلوبه. ومن الأُمور التي ذكرها في تبريره هو محدوديّة حجم الكتاب، وهو ما لا طائل من ورائه بلا شكّ. فما هو الإشكال في زيادة صفحات الكتاب ـ أو حتّى زيادة عدد أجزائه ـ لتمييز

---

(1) نقل العلاّمة المجلسي هذه الرواية من الكتب التالية: **كفاية الأثر**، **فضائل الشيعة**، **رياض الجنّة** و**بشارة المصطفى**، انظر: **بحار الأنوار**، ج 36، ص 347؛ ج 39، ص 306؛ ج68، ص 40، 45. ونقله العاملي في **مرآة الأنوار**، ص 254 عن **فضائل الشيعة** وجعله مستنداً لتأويله.

(2) نقل العلاّمة المجلسي هذه الزيارة عن الشيخ المفيد، الشهيد والسيّد ابن طاووس مرسلاً إيّاها عن الإمام الصادق(ع) انظر: **بحار الأنوار**، ج 100، ص 373 ـ 374. وجعلها العاملي في **مرآة الأنوار**، ص 419 مستنداً للتأويل.

(3) انظر: العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 562 ـ 563.

رواياته الضعيفة عن غيرها، أو المستندات المعتبرة عن غير المعتبرة؟ والأمر الثاني هو دعم بعض الروايات لبعضها الآخر. ولا جدال في أنّ الروايات إذا كانت تخبر عن مطلبٍ ما ولو بطرقٍ متعدّدة ومضامين مختلفة ويحصل الاطمئنان من مجموعها بصحّة هذا المطلب، أمكن الاعتماد عليها في تأويل الآيات؛ ولكنّ الأكيد أيضاً أنّ الروايات لم تكن كذلك في جميع التأويلات التي ذكرها، وفي بعض الموارد التي كانت كذلك فقد كان يلزمها التوضيح والتبيين.

والأمر الثالث الذي هو توفّر المتن على القرائن، فإنّه يجابه نفس إشكال الأمر الثاني أيضاً.

ورابع الأُمور هو التواتر المعنوي للروايات التي تدلّ على أنّ القرآن جميعه يدور على الأئمّة(ع) وولايتهم. وعلى فرض صحّة ذلك، فهو لا يوجب إمكانيّة الاعتماد على أيّ روايةٍ ضعيفة أو مرسلة لتأويل الآيات بالأئمّة (ع). كما يمكن أن يكون التأويل والمعنى الباطني لإحدى الآيات هو الإمام(ع) أو شأنٌ من شؤونه، ولكنّ التأويل المنقول عن روايةٍ ضعيفة غير صحيح؛ إذن لا ملازمة بين هذين الاثنين.

أمّا عدم جواز ردّ أو إنكار الروايات الواصلة عن الأئمّة (ع)، وهو ما يشكّل الأمر الخامس من الوجوه التي يذكرها المؤلّف ضمن تبريراته، فهو أيضاً لا يوجب صحّة تأويل الآيات بالأئمّة استناداً إلى رواياتٍ ضعيفة ومرسلة. إنّ عدم ردّ وإنكار الروايات شيء، وتأويل الآيات على أساسها هو شيءٌ آخر، ولا ملازمة البتّة بينهما. والذي تعنيه الروايات الدالّة على عدم جواز ردّ وإنكار الروايات المنقولة عن الأئمّة (ع)، هو أنّ أيّ روايةٍ لم يتوفّر دليلٌ قطعيّ ومعتبر على كذبها، ولا ينتفي احتمال

صدورها عن الرسول (ص) أو أحد **الأئمّة المعصومين** (ع)؛ فلا يجوز ردّها وإنكارها حتّى لو لم نفهم معناها، وعدم الردّ والإنكار هذا يتحقّق إذا توقّفنا أمام الروايات. أمّا تأويل الآيات استناداً إلى الروايات، كما هو الاعتقاد والعمل بمفاد الروايات والاستناد إليها والاحتجاج بها في غير تأويل الآيات، فهو مرهونٌ بصحّة السند، ووضوح الدلالة وعدم وجود المعارض للروايات.

وعلى هذا، فإنّ مل ء الكتاب بتأويلاتٍ للآيات اعتماداً على روايات ضعيفة ومرسلة، هو أُسلوبٌ غير صحيح يوفّر مادّةً لطعن المخالفين على الشيعة، ويكون سبباً لرفض التأويل المستند على الروايات القطعيّة.

4 ـ ومن نقاط ضعف أُسلوبه في هذا الكتاب أيضاً هو تطبيقه عدد الحروف المقطّعة على عدد الأربعة عشر معصوماً (ع)، وتركيبه جملة «صراطُ عليٍّ حقٍّ نمسكه» أو «عليٌّ صراطُ حقٍّ نمسكه»؛ إذ إنّ مثل هذه الاستفادات لا يدعمها دليلٌ شرعيٌّ معتبر ولا مبنىً عقلائيٌّ صحيح. إنّنا لا نملك أيّ دليلٍ على أنّ الله تعالى حين اختار أن يكون عدد الحروف المقطّعة أوائل السور أربعة عشر حرفاً، كان يشير إلى عدد المعصومين(ع) الأربعة عشر، أو أنّه كان يريد من تلك الحروف نفس الجملتين اللتين صاغهما المؤلّف. إنّ حقّانيّة وحجّيّة المعصومين الأربعة عشر (ع)، وصحّة طريق الإمام **عليّ** (ع)، ووجوب التمسّك بهم، كلّهامن الأُمور التي لها دلائل قطعيّة، وهي غنيّة عن مثل هذه الاستفادات الضعيفة.

وهذا الطريق ليس مفتقراً إلى الدليل المعتبر فحسب، بل إنّه مذموم وغير صحيح أيضاً؛ إذ ربما استوجبت مثل هذه الاستفادات الإساءة إلى

المذهب، وجرّأت المخالفين على استغلالها وسيلةً لتهديم المذهب. وإذا أجزنا مثل هذا الأُسلوب في الاستفادة من الحروف والآيات القرآنيّة وشاع أمره، فيمكن أن تلجأ إليه أيّ فرقةٍ لتأييد مذهبها وهدفها الخاطئ، فيقع العوام الجَهَلة تحت تأثيرها.

نقد النقد

اعتبر الدكتور **الذهبي** تفسير مرآة الأنوار من أهمّ كتب الشيعة في التفسير، وتحدّث في تعريفه والحديث عن مقدّمته بما يقارب ثلاثاً وثلاثين صفحة من كتابه، قدّم فيها تقريراً مختصراً عن جميع مطالبه، وملخّصاً لثلاث عشرة قاعدة منه، معتبراً إيّاها أهمّ القواعد التي سار عليها المؤلّف في تفسيره[1]. ويعتبر حديثه عن مطالب هذا التفسير حديثاً جامعاً ويطابق الواقع في الغالب، إلّا في بعض الموارد حيث وقع في الاشتباه ومخالفة الواقع، وهذا ما سنشير إليه في السطور التالية:

1 ـ قال: إنّ مؤلّف هذا التفسير هو المولى **عبد اللطيف**، وإنّه من مواليد كازران، ومن سكنة النجف[2]. ويتّضح خطأ هذه المعلومات بالرجوع إلى ما ذكرناه عند حديثنا عن مؤلّف هذا التفسير[3]، وهو ما يكشف عن عدم كفاية ودقّة معرفته بالكتب التفسيريّة الشيعيّة وعموميّة معلوماته عنها..

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 46، 78.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 46. وقال الزرقاني أيضاً عن المؤلّف: «يدعى المولى عبد اللطيف الكازراني من النجف». الزرقاني، محمّد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، ج 2، ص77 ويتّضح اشتباهه من خلال الرجوع إلى ما سبق أن بيّنّاه في ترجمة المؤلّف في الصفحة؟؟؟ من كتابنا هذا.

(3) انظر: ص 88 ـ 89 من كتابنا هذا.

2 ـ قال: إنّ هذا التفسير هو من أهمّ تفاسير الشيعة[1]. ومع أنّه لم يرَ لزوماً للحديث في تعريف ودراسة جميع تفاسيرهم[2]، بل لم يتحدّث عن تفسيرٍ مثل تفسير التبيان للشيخ الطوسي الذي هو أقدم تفاسير الشيعة الاجتهاديّة الجامعة، والذي يتضمّن تفسير جميع سور القرآن؛ نراه يختار نموذجاً للتفاسير الشيعيّة هذا التفسير الذي لم يُطبع منه إلّا مقدّمته التي ناقش الكتاب كلّه على أساسها، واعتبره في الصفّ الأوّل من بين التفاسير التي أشار إليها وتحدّث عنها، بل وضعه في المرتبة الأُولى منها.

ولا يخفى على العلماء والمختصّين في علم التفسير أنّ هذا التفسير ليس من التفاسير المهمّة لدى الشيعة، ولا يرى أيٌّ منهم أهمّيّة خاصّة له بين تفاسيرهم، وسبب ذلك:

أوّلاً: إنّ هذا التفسير لا يتضمّن جميع سور القرآن، بل يشتمل على تفسير قسمٍ صغيرٍ منه، حيث يصل إلى أواسط سورة البقرة في إحدى نسخه، وإلى الآية الرابعة من سورة النساء في نسخته الأُخرى.

وثانياً: اكتفي في هذا القسم الصغير أيضاً بتأويل وذكر المعاني الباطنيّة للآيات على أساس الروايات، ولم يتمّ تفسير ظاهرها.

وثالثاً: إنّ التفسير المذكور بقي مخطوطاً لم يُطبع حتّى الآن، فلو كان الشيعة يرونه من أهمّ تفاسيرهم لطبعوه واستفادوا منه.

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص43.

(2) قال: «وأظنّني لستُ بحاجةٍ إلى أن أتكلّم عن كلّ كتابٍ اطّلعت عليه من كتب هؤلاء القوم في التفسير، بل يكفيني أن أتكلّم عن بعضها، وهو أهمّها». انظر: المصدر نفسه، ص44.

وعلى هذا، فإنّ الإشارة إلى هذا التفسير في عداد أهمّ التفاسير الشيعيّة ممّا يجانب الحقيقة من جهة، ومن جهةٍ أُخرى فإنّ اختيار الذهبي لهذا التفسير المخطوط الذي تقتصر محتوياته على التأويل الروائي لقسمٍ صغيرٍ من القرآن، من بين التفاسير المهمّة الموجودة للشيعة، ووضعه على طاولة التشريح دون غيره من التفاسير، كلّ ذلك يدفعنا إلى القول بأنّه في دراسته للتفاسير الشيعيّة لم يكن محايداً، وأنّه اختار هذا التفسير ليس لكونه من التفاسير الشيعيّة المهمّة، بل لكونه بهذا العمل يكون قد سهّل على نفسه مهمّة إقناع الغير بوجهة نظره الخاطئة عن تفاسير الشيعة ومنهجهم في التفسير[1].

وبتعبيرٍ آخر، إنّ هذا التفسير أصبح أهمّ التفاسير لإثبات ادّعاء الذهبي، حيث وضعه في المرتبة الأُولى، وإلّا فلا يخفى على أحدٍ ـ حتّى الذهبي نفسه ـ أنّ هذا التفسير لا يحظى بالأهمّيّة التي تميّزه بين تفاسير الشيعة الأُخرى ناهيك عن كونه في المرتبة الأُولى منها، لا من جهة السابقة الزمانيّة، ولا من جهة جامعيّة المحتوى وكماله، ولا من جهة انتشاره وكثرة استفادة الشيعة منه.

3 ـ قال في حديثه عن هذا التفسير: هذا التفسير يعدّ في الحقيقة مرجعاً مهمّاً من مراجع التفسير عند الإماميّة الاثني عشريّة.

---

(1) يرى الذهبي أنّ كلّ تفاسير الشيعة هي من التفسير بالرأي المذموم، حيث خصّص الفصل الرابع من كتابه للحديث عن التفسير بالرأي المذموم أو تفسير الفرق المبتدعة. انظر: **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص363، وعندما أراد الحديث عن التفاسير الشيعيّة اختار هذا الفصل مكاناً لحديثه، انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 1، 232.

ثمّ يطرح سؤالاً عن كيفيّة حكمه بأهميّة هذا التفسير باعتباره مرجعاً من مراجع التفسير عند الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة، مع أنّه لم يعثر على هذا الكتاب في أيّ مكتبةٍ من مكتبات مصر؟ ألا يعتبر هذا حكماً وحديثاً عن شيءٍ لا نعرفه؟ وهنا يقول مجيباً على هذه التساؤلات:

لا، فالكتاب وإن لم نظفر به ولم نطّلع عليه، قد وجدنا ما هو عوضٌ عنه إلى حدٍّ كبير، ذلك هو مقدّمته التي قدّم بها مؤلّفه لتفسيره هذا[1]. وخطل هذا الكلام واضحٌ أيضاً؛ إذ كيف يمكن أن يكون أحد الكتب مرجعاً مهمّاً وهو لم يُطبع بعد ولا يستطيع من أراده الوصول إليه؟ فإن كان مقصوده أنّ المرجع هو القسم المطبوع منه، أي مقدّمات هذا التفسير، فمضافاً إلى خلوّ كلماته عن هذا المعنى، لا نرى دليلاً ولا شاهداً على تلك المرجعيّة في المقدّمات نفسها، ولا ما يشير إلى رجوع الشيعة إلى هذا الكتاب باعتباره مرجعاً تفسيريّاً، ولا اعتماد لكتب التفسير الأُخرى على هذه المقدّمات ومطالبها، ولا شيوع لذكر هذا الكتاب والرجوع إلى مطالبه في المحافل والدروس التفسيريّة؛ بل ربما يشير عدم طباعته إلى عدم اعتناء الشيعة بهذا التفسير ومنهجه التفسيري.

إنّ المؤلّف يسعى إلى الردّ على ما يمكن أن يثار بوجهه من أنّ هذا كلام لا يستند إلى علم، وحكمٌ قائمٌ على الجهل، وذلك بإشارته إلى حصوله على مقدّمة هذا التفسير واحتوائها على منهج الشيعة وآرائهم في التفسير، ولكنّ الذي تشتمل عليه هذه المقدّمة ما هو

(1) انظر: **التفسير والمفسّرون**، ص 46.

إلّا أُسلوب ومدرسة المؤلّف التفسيريّة وآراؤه الخاصّة حول القرآن، ولا تشير من قريبٍ أو بعيد إلى أنّ هذا التفسير أو مقدّمته مرجعٌ تفسيريّ مهمٌّ عند الشيعة.

4 ـ يقول الذهبي حول الروايات التي اتّخذها المؤلّف دليلاً على ادّعاءاته في هذا الكتاب:

وهذه الدعاوى من المولى **الكازراني** لا نكاد نسلّمها له؛ إذ إنّها لا تقوم على دليلٍ صحيح، وما ادّعاه من دلالة الأخبار المستفيضة والأحاديث المتكاثرة على ما ذهب إليه، أمرٌ لا يلتفت إليه ولا يعوّل عليه؛ لأنّ ما يعنيه من الأخبار والأحاديث لا يعدو أن يكون موضوعاً لا أصل له[1].

وقوله هذا أيضاً ادّعاءٌ بلا دليل؛ لأنّه كما أنّ الاستشهاد بالروايات يحتاج إلى إثبات صحّتها أوّلاً، فإنّ الحكم باختلاق هذه الروايات أيضاً يحتاج إلى إثبات اختلاقها، والذهبي لم يقدّم دليلاً واحداً يصلح لإثبات وضع هذه الروايات، اللهمّ إلّا إذا اعتبر وجود هذه الروايات في المصادر الشيعيّة أو مخالفتها مع آرائه كافيين وحدهما للطعن بها، إلّا أنّه لا شكّ في أنّ أيّاً من هذين الأمرين لا يكفي وحده لمثل هذا الطعن. ألا يمكن أن تكون إحدى الروايات الموجودة في المصادر الشيعيّة والمخالفة لرأي الذهبي روايةً معتبرة؟ وهل يعطي هو نفسه للشيعة الحقّ في الطعن في أيّة رواية تذكرها المصادر السنّيّة وتخالف رأي الشيعة؟ وهل يقبل هو هذا

---

(1) الذهبي، التفسير والمفسّرون، ص 47 ـ 48.

الطعن أيضاً؟ إذن فقوله هو أيضاً لا اعتبار له بنظر الشيعة ولا يمكن القبول به. نعم، لو قال بأنّ صحّة هذه الروايات لم تثبت لي أو لأهل السنّة، لما أمكننا الإشكال عليه، ولكنّ الحكم المطلق ببطلان الروايات يحتاج إلى إثباته، وهو ما لم يفعله **الذهبي**.

5 ـ اتّهم الذهبي مؤلّف هذا التفسير بالتفسير بالرأي، وتحميل عقيدته على القرآن، وتطبيق القرآن على المعاني التي توافق رأيه. وفي أحد الموارد وصف هذا التفسير بأنّه يعكس تأثير عقيدة صاحبه ومن على شاكلته في فهم كتاب الله وتنزيله نصوص القرآن على وفق ميوله المذهبيّة وهواه الشيعيّ[1].

وفي موضعٍ آخر نعته بقوله:

كما يكشف لنا في أثناء بيانه هذا عن نظرته لكتاب الله وموقفه من تفسيره، تلك النظرة التي لا نشكّ أنّها نظرة رجل ينظر إلى القرآن من خلال عقيدته، وذلك الموقف الذي لا نرتاب في أنّه موقف من أغراه مذهبه وخَدَعَه هواه[2].

وقال في ثالث:

ومن هذا يتّضح لنا أنّ هذا الشيعي مبالغ في تشيّعه إلى حدٍّ جعله يحمّل كتاب الله تعالى ما لا يحتمله، ويجعله موزّعاً بين دعوة الحقّ ودعوة الباطل، تلك بظاهر القرآن وهذه بباطنه!![3].

وأخيراً قال في موضعٍ آخر:

---

(1) انظر: الذهبي، التفسير والمفسّرون، ص 46.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

(3) المصدر نفسه، ص 48.

بل جعل القرآن تبعاً لرأيه، ونزّله على معانٍ تتّفق وهواه، ورمى غيره بالداء الذي هو فيه[1].

إنّ الذهبي لو ابتعد عن ظنّ السوء بالشيعة والأحكام المسبقة تجاه تفاسيرهم، والتفت بإنصاف إلى ما قاله المؤلّف في بيان منهجه التفسيريّ في هذا التفسير، لما أطلق هذه التهم الباطلة على المؤلّف.

وكما سبق أن ذكرنا عند بيان منهج المؤلّف التفسيري استناداً إلى كلماته، فإنّ اعتماده دائماً في تأويل الآيات والتعابير القرآنيّة على الروايات وأمثالها من الأدعية والزيارات[2].

والمؤلّف نفسه يصرّح في الفائدة السابعة من الخاتمة بقوله:

كلّ ما سنذكره في كتابنا هذا من التأويل فهو غير خالٍ من المستند المستفاد من الأئمّة (ع)، وفي كثير من المواضع إلى استناد، لا سيّما إذا كان خفيّاً محتاجاً إلى الإشارة إليه، لكن قد نكتفي عن الإشارة إليه بما ذكرناه في الترجمات وغيرها؛ لظهور الحال وضيق المجال، أو لتكرّر تقدّم الإشارة وسقوط الكلام بها عن السلاسة، فمن رأى شيئاً من ذلك ليس له أن يتوهّم غير ذلك[3].

كما أنّه في الفائدة الأُولى من الخاتمة قال:

فلا تتوهّم أنّ ما سنذكره من غير التصريح بكونه على سبيل الاحتمال، بل كلّ ما نذكره هكذا فيه الحال ما سوى مواضع مخصوصة

---

(1) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ص 60.

(2) انظر: العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 567.

(3) انظر: المصدر نفسه.

نصرّح فيها بكونها مجزومة الحال أو لها أدلّة قطعيّة واضحة بحسب قرائن الحال والمقال[1].

فعلى هذا، كيف سوّغ **الذهبي** لنفسه كيل هذه التهم الجزاف على المؤلّف؟ إنّ التفسير بالرأي وتحميل العقيدة على القرآن تتحقّق عندما يفسّر الشخص بصورةٍ قطعيّة آيات القرآن طبقاً لعقيدته ورأيه من دون أيّ دليل، أمّا بالنسبة إلى مؤلّفٍ لا يذكر أيّ تأويلٍ من دون سنده، ويذكر في كلّ الموارد ـ باستثناء تلك التي يتوفّر فيها الدليل القطعيّ على التأويل ـ أنّ تأويلاته هي مجرّد احتمالات ممكنة، فليس بمقدورنا اتّهامه بالتفسير بالرأي وتحميل عقيدته على القرآن وتطبيق آياته على آرائه ورغباته، رغم أنّنا أيضاً نرى عدم القبول بذكر التأويل المفتقر إلى رواية معتبرة تسنده وتدلّ عليه بصورة واضحة، ونعدّ ذلك من نقاط ضعف هذا التفسير، ولكنّ ذكرها بعنوان الاحتمال المستند إلى الروايات التي تحتمل البحث في سندها أو دلالتها، ليس تفسيراً بالرأي بل تفسيرٌ بالرواية؛ إذ بنفس القدر الذي يحتمل فيه صحّة وتماميّة دلالة الرواية، يحتمل أيضاً صحّة هذا التأويل ومقصوديّة هذا المعنى من الآيات.

وقد أورد **الزرقاني** كلاماً مختصراً حول هذا التفسير، ذكر فيه هو الآخر أنّ تأويلات هذا التفسير نابعة من هوى النفس والتعصّب المذهبيّ الأعمى لمؤلّفه[2].

ونحن نرى أنّ الرجوع إلى ما قلناه حول كلام الذهبي يكفي لبيان تهافت كلام الزرقاني هذا أيضاً.

---

(1) انظر: العاملي، **مرآة الأنوار**، ص 564.

(2) انظر: الزرقاني، **مناهل العرفان**، ج 2، ص 77.

الفصل الثالث

المدرسة الاجتهاديّة وأقسامها

تعريف المدرسة الاجتهاديّة

قبل تعريف المدرسة الاجتهاديّة، لا بدّ من بيان معنى كلمة (الاجتهاد)، التي هي على وزن (افتعال). فلو اعتبرناها مشتقّة من كلمة (الجَهْد) أي المشقّة[1]، لكان معناها تحمّل المشقّة[2]. أمّا إذا اعتبرناها مشتقّة من كلمة (الجُهْد) أي الوسع والطاقة[3]، لأعطت معنى بذل تمام الوسع والطاقة لأداء عملٍ أو طلب أمرٍ من الأُمور. وعلى هذا، فلو لم نتمكّن من القول بأنّ المعنى اللغوي الحقيقي لهذه الكلمة ينحصر في هذين المعنيين بالذات، فلا أقلّ من أن نقول إنّ هذين المعنيين هما من معانيها اللغويّة. وقال ابن الأثير أيضاً:

---

(1) أنيس، إبراهيم و...، **المعجم الوسيط**، ص 142؛ ابن الأثير، مبارك بن محمّد، **النهاية في غريب الحديث**، ج 1، ص 317 ـ 318.

(2) وهو قول الآخوند الخراساني: «الاجتهاد في اللغة المشقّة» **كفاية الأُصول**، ص 528.

(3) أنيس، إبراهيم و...، **المعجم الوسيط**، ص 142؛ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ج 1، ص 317 ـ 318.

الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجُهد: الطاقة[1]. أمّا **الجرجاني** فقد دمج المعنيين مع بعضهما وقال:

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل أمرٍ من الأُمور مستلزمٍ للكِلفة والمشقّة[2]. وقال السيّد **محمّد باقر الصدر**:

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجُهد، وهو بذل الوسع للقيام بعملٍ ما[3]. وقال **الغزالي** في بيان المعنى اللغوي للاجتهاد واستعمالاته:

وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعلٍ من الأفعال، ولا يستعمل إلّا في ما فيه كلفةٌ وجُهد[4].

واستعمل الفقهاء والأُصوليّون هذه المفردة في معانٍ مختلفة، وذكروا لها تعاريف متعدّدة. وأحد هذه المعاني الذي قيل إنّه كان مصطلحاً عليه حتّى القرن السابع هو استلهام الحكم الشرعي بالرأي والفكر، أي إنّهم عندما يقولون (اجتهد الفقيه) كانوا يقصدون:

أنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعيّاً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه في الكتاب أو السنّة، رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النصّ. والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي، فالفقيه حيث لا يجد النصّ يرجع إلى فكره الخاصّ ويستلهمه ويبني على ما يرجع في فكره الشخصي من تشريع[5]. والظاهر أنّ الاجتهاد كان يعني لديهم ما تعنيه الرواية المنقولة عن معاذ:

---

(1) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، نفسه.

(2) التهانوي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون**، ج 1، ص 101.

(3) الصدر، محمّد باقر، **دروس في علم الأُصول**، الحلقة الأُولى، ص 33.

(4) الغزالي، محمّد، **المستصفى من علم الأُصول**، ج 2، ص 350.

(5) انظر: الصدر، **دروس في علم الأُصول**، الحلقة الأُولى، ص 34.

إنّ رسول الله (ص) حين بعثه إلى اليمن فقال: كيف تصنع إن عَرَضَ لك قضاء؟

قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله (ص). قال: فإن لم يكن في سنّة رسول الله (ص)؟ قال: أجتهد رأيي لا آلو[1]. وهو نفس المعنى الذي يقصده أهل السنّة عندما يبرّرون أعمال بعض الصحابة واختلافهم مع بعضهم بالقول إنّهم اجتهدوا، وما كلّ مجتهدٍ مصيب، فمصيب الحقّ منهم له أجران، وللمخطئ أجرٌ واحد[2]. والاجتهاد بهذا المعنى يقف في مقابل

---

(1) انظر: ابن حنبل، أحمد، **مسند أحمد بن حنبل**، ج 5، ص 230.

(2) قال ابن كثير عن جيش معاوية في حرب صفّين: «وإن كانوا بغاة في نفس الأمر فإنّهم كانوا مجتهدين في ما تعاطوه من القتال، وليس كلّ مجتهدٍ مصيباً، بل المصيب له أجران، والمخطئ له أجر». **البداية والنهاية**، ج 3، ص 365.

وقال مشيراً إلى مقتل مالك بن نويرة على يد خالد بن الوليد وإغماض أبي بكر عن ذلك: «واستمرّ أبو بكر بخالد على الإمرة وإن كان قد اجتهد في قتل مالك بن نويرة وأخطأ في قتله...». المصدر نفسه، ج 6، ص 355.

ونُقل عن أبي الخير القزويني الشافعي أنّه قيل له: العن يزيد بن معاوية. فقال: هو إمام مجتهد. المصدر نفسه، ج 13، ص 13.

ووصف القوشجي عدم إقامة أبي بكرٍ الحدَّ على خالد، واعتراضَ عمرٍ عليه، بأنّه من قبيل إنكار بعض المجتهدين على بعضهم. انظر: العسكري، السيّد مرتضى، **معالم المدرستين**، ج 2، ص 75.

واعتبر ابن تيمية مخالفة عائشة لآية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [سورةالأحزاب (33)، الآية 33] وخروجها من بيتها في حرب الجمل، اجتهاداً منها وقال: إنّ المجتهد عندما يخطئ فإنّ خطأه معفوٌّ عنه من الكتاب والسنّة. انظر: المصدر نفسه، ص 78.

كما أنّ ابن كثير قال عن معاوية [وسلوكه مع أمير المؤمنين عليّ (ع)]: «معاوية مجتهد مأجور إن شاء الله». انظر: المصدر نفسه، ص 79.

وقال ابن حجر الهيثمي: «كان معاوية مأجوراً على اجتهاده؛ للحديث: إنّ المجتهد إذا اجتهد فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد». انظر: المصدر نفسه.

بل إنّهم اعتبروا ابن ملجم مجتهداً معذوراً في قتله الإمام عليّاً (ع)، كما اعتبروا يزيد في قتل الحسين (ع). انظر: المصدر نفسه، ص 82 ـ 83.

استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنّة، ويمكن تسميته بالاجتهاد بالرأي، ويعدّ مصدراً ثالثاً يتمّ الرجوع إليه لاستنباط الأحكام بعد الكتاب والسنّة. وهذا النوع من الاجتهاد تراه الشيعة باطلاً ومردوداً، حيث يشير **السيّد المرتضى** في الذريعة إلى بطلان مثل هذا الاجتهاد[1].

وقال الشيخ **الطوسي** في العدّة:

أمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلَين، بل محظورٌ استعمالهما[2]. وقال **ابن إدريس** في السرائر:

والقياس والاستحسان والاجتهاد باطلٌ عندنا[3]. كما تدلّ الروايات التي أوردها الشيخ **الحرّ العاملي** في باب «عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس» على بطلان مثل هذا الاجتهاد أيضاً[4].

أمّا المعنى الاصطلاحي الثاني للاجتهاد، فهو المعنى الذي ذكره **المحقّق الحلّي** في القرن السابع، عندما قال في تعريفه:

---

(1) قال في «فصلٌ في أنّ الإجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف أم لا؟»: «لأنّ عندنا أنّ الاجتهاد باطل». وفي «فصلٌ في هل يجوز أن يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد...؟» قال: «وسندلّ على أنّ الاجتهاد في الشريعة باطل». السيّد المرتضى، عليّ بن الحسين، **الذريعة إلى أُصول الشريعة**، ج 2، ص 636، 646.

(2) الطوسي، محمّد بن الحسن، **عدّة الأُصول** مع حاشية خليل بن غازي القزويني، ج 1، ص 39. والجدير بالذكر أنّ الفقيه المحقّق الشيخ محمّد تقي الرازي النجفي بعد نقله لكلامَي السيّد والشيخ قال: «وأمّا ما ذكره السيّد والشيخ من المَنْع من الرجوع إلى الاجتهاد والأخذ بالظنّ في مذهب الشيعة، فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامّة، أعني تحصيل مطلق الظنّ بالحكم دون الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة المقرّرة في الشريعة التي قامت عليها الأدلّة». الرازي، محمّد تقي، **هداية المسترشدين**، ج 3، ص 684.

(3) ابن إدريس، محمّد بن منصور، **كتاب السرائر**، ج 2، ص 170، باب سماع البيّنات وكيفيّة الحكم بها...

(4) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 20، 41.

وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة. وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً، لأنّها تبتنى على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر[1]. ويظهر من هذه العبارة أنّ فهم الحكم من ظواهر النصوص لا يعتبر اجتهاداً، بل الاجتهاد هو استنباط الأحكام الشرعيّة من سائر الأدلّة الشرعيّة، وهو ما يستلزم بذل جهدٍ فكريٍّ أكثر.

وبعد أن نقل المحقّق **الخراساني** تعريف **الحاجبي** والعلّامة للاجتهاد بأنّه «استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي» قال: «وكيف كان، فالأولى تبديل الظنّ بالحكم بالحجّة عليه». وهكذا يكون المعنى الاصطلاحي للاجتهاد حسب رأي الآخوند الخراساني هو «استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي»[2].

وما ذكرناه عن الاجتهاد في الفقه يجري على الاجتهاد في التفسير، حيث يمكن الإشارة إلى معانٍ وتعاريف مختلفة له:

1 ـ استلهام معنى الآيات برأي المفسّر وفكره الخاصّ، دون الإشارة إلى نصٍّ أو قرينةٍ مبيّنةٍ لهذا المعنى.

2 ـ استفراغ الوسع في فهم معنى ومراد الآيات.

3 ـ استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بمعنى ومراد الآيات.

4 ـ استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على معنى ومراد الآيات.

فإن عرّفنا التفسير الاجتهادي بالتعريف الأوّل؛ فقد وضعناه بالطرف

---

(1) المحقّق الحلّي، جعفر بن حسن، **معارج الأُصول**، ص **179**.

(2) انظر: الآخوند الخراساني، **كفاية الأُصول**، ص 528 ـ 529.

المقابل من التفسير بالمأثور، أي تفسير القرآن بالقرآن أو تفسير القرآن بالروايات وأمثال ذلك. وربما كان هذا هو السبب الذي جعل البعض ـ ومنهم **الذهبي** ـ يسمّي التفسير الاجتهادي تفسيراً بالرأي، واضعاً إيّاه في مقابل التفسير بالمأثور[1]؛ لأنّه يرى التفسير الاجتهادي والاجتهاد في التفسير من هذا المنظار.

أمّا إذا عرّفناه بواحدٍ من التعاريف الثلاثة الأُخرى، خصوصاً المعنى الرابع الذي هو أكملها؛ فيقع تفسير القرآن بالقرآن وتفسيره بالروايات أيضاً ضمن أنواع التفاسير الاجتهاديّة؛ لأنّ المفسّر في هذا النوع من التفسير أيضاً يبذل جهده وطاقته في فهم معاني الآيات والبحث عن الآيات والروايات التي تبيّن معناها ومرادها.

ومع أنّ التعريف الرابع يعتبر أكمل التعاريف المذكورة، إلّا أنّ حقيقة أنّ لجوء المفسّر إلى الاجتهاد ليس بهدف تحصيل الحجّة، بل هدفه توضيح المعنى والمراد من الآيات بالاستناد إلى الشواهد والقرائن المعتبرة والحقائق العلميّة؛ فإنّ التعريف الكامل بنظرنا هو أن يقال: «إنّ الاجتهاد في التفسير هو السعي لفهم وتبيين معاني ومقاصد الآيات استناداً إلى الشواهد والقرائن المعتبرة».

وبناءً على هذا التعريف، فإنّ التفسير الاجتهادي هو التفسير الذي يقوم على أساس مثل هذا السعي، والمدرسة الاجتهاديّة هي النظريّة التي تجوّز اللجوء إلى مثل هذا الاجتهاد في تفسير آيات القرآن، بل تراه لازماً. ومن هذا المنطلق، فلا يقف في الجانب المقابل لهذه المدرسة

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص 152، 255.

إلّا المدرسة الروائيّة المحضة والمدرسة الباطنيّة المحضة، أمّا بقيّة المدارس والنظريّات التي تجوّز ـ أو توجب الاجتهاد في تفسير الآيات بأيّة صورة من الصور، فهي مدارس اجتهاديّة. وثمرة الإقرار بهذا أنّ التفاسير من قبيل تفسير **الطبري**، تفسير **ابن كثير**، معالم التنزيل **للبغوي**، تفسير **الصافي**، كنز الدقائق **للمشهدي** ومنهج الصادقين التي وضعها البعض خارج دائرة التفاسير الاجتهاديّة واعتبرها تفسيراً بالمأثور[1]، ما هي إلّا قسمٌ من التفاسير الاجتهاديّة؛ إذ إنّ مؤلّفيها أيضاً قد اجتهدوا في تفسير الآيات، رغم أنّ أكثرهم قد استعانوا بالروايات أكثر ممّا استعانوا بغيرها في فهم وتبيين معاني الآيات.

أدلّة مخالفي المدرسة الاجتهاديّة

إنّ مراجعة تاريخ التفسير والكتب التفسيريّة وآراء المفسّرين من الصحابة والتابعين تخوّلنا القول بأنّ المدرسة الاجتهاديّة هي أكثر المدارس التفسيريّة أنصاراً، وإنّ أكثر مَن كان يسعى إلى فهم وتبيين معاني القرآن قد اجتهد ـ بصورةٍ من الصور ـ في تفسير آياته. وإنّ الإقرار باختلافهم في كيفيّة هذا الاجتهاد، لا ينفي تجويزهم جميعاً لأحد أنواعه واعتبارهم لنتائجه وأهليّتها للاعتماد عليها والدفاع عنها.

أمّا مخالفو هذه المدرسة فهم الذين يقولون بالمدرسة التفسيريّة

---

(1) ذكر الذهبي كتب تفسير الطبري، تفسير ابن كثير ومعالم التنزيل باعتبارها من أشهر كتب التفسير بالمأثور. انظر: المصدر نفسه، ص 204. كما ذكر الشيخ معرفت كتب تفسير الطبري، تفسير ابن كثير، تفسير الصافي، منهج الصادقين وكنز الدقائق للمشهدي في عداد أشهر كتب التفسير بالمأثور. انظر: **التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب**، ج 2، ص 312، 335، 338، 339، 346.

الروائيّة المحضة أو المدرسة الباطنيّة المحضة. وأكثر أدلّتهم على رفضهم للاجتهاد في التفسير هي نفس أدلّتهم التي يستدلّون بها على إثبات صحّة مدرستهم، وهي الأدلّة التي درسناها في الفصلين السابقين وبيّنّا عدم دلالتها على صحّة هاتين المدرستين[1].

وقد تبيّن بوضوح من دراستنا المذكورة أيضاً عدم دلالة أدلّتهم على منع الاجتهاد في التفسير، ممّا ترتفع معه الحاجة إلى بيانها مجدّداً. وهنا نضع على طاولة البحث الأدلّة الأُخرى التي لم تتمّ دراستها في البحوث السابقة.

1 ـ تضمّن التفسير الاجتهادي نسبة المعنى إلى الله بغير علم

إنّ أحد أدلّة مخالفي المدرسة الاجتهاديّة هو أنّ التفسير الاجتهادي يعني نسبة المعنى إلى الله بغير علم؛ لأنّ المفسّر لا يتمكّن باجتهاده من العلم بمقصود الله تعالى من الآيات، وأكثر ما يتوصّل إليه هو الظنّ به، وقد حرّمت آيات القرآن نسبة أيّ شيء إلى الله بغير علم، ونَهَت الناس عن اتّباع ما لا علم لهم به:

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ. . .﴾[3]. إذن، فالمعنى الذي يتمّ الحصول عليه من خلال الاجتهاد في تفسير الآيات، لا يجوز نسبته إلى الله، ولا

---

(1) انظر: البابائي، المدارس التفسيرية، ج 1، ص 274، 310؛ وكتابنا هذا، ص 10.

(2) سورة الأعراف 7: الآية 33.

(3) سورة الإسراء 17: الآية 36.

يمكن اتّباعه[1]. وقد أجاب البعض على هذا الدليل، بجوابين:

أ ـ إنّ الاجتهاد يوصل إلى الظنّ، ولكنّ هذا الظنّ لكونه وصولاً إلى الاحتمال الأقوى، فهو نوعٌ من العلم أيضاً. إذن فمع الاجتهاد نصل إلى نوعٍ من العلم بمعنى الآيات، ونسبة معنىً يتمّ الحصول عليه بالاجتهاد، ليس نسبةً بغير علم، كما أنّ اتّباعه ليس اتّباعاً بغير علم كي يكون مشمولاً بتحريم ونهي الآيات المذكورة.

ب ـ إنّ تحريم ونهي الآيات المذكورة يختصّ بالموارد التي يمكن حصول العلم القطعي بها عن طريق نصٍّ شرعيّ أو دليلٍ عقليّ، أمّا الموارد التي لا يتيسّر حصول العلم القطعيّ بها، فيمكن نسبة ما نظنّ أنّه معناها أيضاً إلى الله واتّباعه؛ لأنّ لدينا دليلاً قطعيّاً شرعيّاً على اعتباره، وهو:

ـ آية ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ....﴾[2].

ـ حديث رسول الله (ص): «جعل الله للمصيب أجرَين وللمخطئ واحداً».

ـ قول رسول الله (ص) لمعاذ حين بعثه إلى اليمن، حيث سأله: كيف تصنع إن عَرَضَ لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله[3].

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج1، ص256؛ العكّ، خالد عبد الرحمن، **أصول التفسير وقواعده**، ص168.

(2) سورة البقرة 2: الآية 286.

(3) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج1، ص256 ـ 257؛ العكّ، **أصول التفسير وقواعده**، ص 168.

ولكنّ أيّاً من الردّين السابقين ليس بالقويّ ولا بالذي يمكن الاعتماد عليه؛ لأنّهما يستندان إلى أُمورٍ غير صحيحة لا تصمد أمام النقد، نشير إليها في ما يلي:

1 ـ اعتبر الردّ الأوّل الظنَّ نوعاً من العلم، باعتباره ظنّاً بالاحتمال الأقوى، أي أكثر من الخمسين بالمائة. وهذا الكلام لا يقول به العرف ولا اللغة، ولا يشهد عليه شاهدٌ شرعيّ. ورغم أنّ بعض الظنون، كالظنّ الحاصل من ظواهر الكلام وخبر الثقة وأمثالهما، يعتمد عليها العقلاء ويحتجّون بها كما يعتمدون على العلم، وحيث إنّ الشارع لم يردّها فيستفاد إقرارها وإمضاؤها من قبله؛ إلّا أنّ مطلق الظنّ ليس كذلك حيث يعتبره العرف والعقلاء مغايراً للعلم وفي الطرف المقابل له، كما أنّ الشارع قد نهى عن اتّباعه.

2 ـ واستدلّ الردّ الثاني بالآية ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على أنّنا في الموارد التي لا نتمكّن فيها من تحصيل العلم القطعي بمعاني الآيات، يمكننا نسبة المعنى إلى الله من خلال الظنّ، والعمل تبعاً لذلك.

وهذا استدلالٌ غير مكين، لأنّ معنى الآية هو: أنّ الله لا يكلّف الناس إلّا بما يقدرون عليه، والذي يفهم من ذلك في مسألة التفسير هو أنّهم في الموارد التي لا يتيسّر لهم فيها العلم بمعنى الآيات وما تدلّ عليه، يسقط عنهم وجوب العلم بهما، وهذا لا يعني أنّ الآية تدلّ على أنّهم يستطيعون في مثل هذه الموارد ـ وبناءً على ظنّهم ـ أن يذكروا معنىً للآيات وينسبونه إلى الله تعالى؛ إذ لا ملازمة بين عدم التكليف بتحصيل العلم بمعنى ومراد الآيات وبين جواز نسبة معنىً ما إلى الله استناداً إلى الظنّ. ويمكن أن يكون الفرد غير مكلّفٍ بتحصيل العلم بمعنى ومراد

الآيات، وفي نفس الوقت غير مجازٍ بنسبة معنىً إلى الله على أساس الظنّ، بل تكون وظيفته التوقّف. نعم، في الموارد التي يكون التكليف فيها معلوماً وكيفيّته مجهولة، ويتعذّر إحراز كيفيّته سواءٌ بالعلم أو الظنّ المعتبر، ولا يتيسّر الامتثال القطعي له حتّى عن طريق الاحتياط؛ ففي هذه الحالة يمكن الاستدلال بالآية على عدم تكليف الإنسان بالامتثال القطعي وتمكّنه من العمل بالتكليف وفقاً لأقوى الاحتمالات. ولكنّ هذا شيء آخر يختلف عن ذلك الشيء الذي استدلّ به في الردّ.

3 ـ وردت عبارة «جعل الله للمصيب أجرَين وللمخطئ واحداً» باعتبارها من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله، واستدلّ بها أيضاً على إمكانيّة حدس المعنى ونسبته إلى الله والعمل وفقاً له في الحالات التي لا يمكن فيها الوصول إلى العلم القطعي بمعاني الآيات.

إلّا أنّه يرد عليه أوّلاً: إنّ صدور مثل هذا الكلام عن الرسول الأكرم(ص) ليس أمراً ثابتاً، بل لم يثبت وجود روايةٍ بهذا النصّ المذكور[1].

---

(1) في البحث الذي قمنا به عبر برنامج المعجم الفقهي الكومبيوتري لم نعثر على روايةٍ بهذا النصّ.
والظاهر أنّ هذه العبارة هي انتزاعٌ وتلفيق من عدّة روايات، مثل:
«إذا حَكَمَ الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد».
الهندي، **كنز العمّال**، ج 6، ص 7، الرقم 14597.
و«إنّ الوالي إذا اجتهد فأصاب الحقّ فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ الحقّ فله أجرٌ واحد». المصدر نفسه، ج 5، ص 630، الرقم 14110.
كما أنّ هذه الروايات لم ترد في المصادر الروائيّة الشيعيّة، بل وردت في كتب أهل السنّة من دون سندٍ معتبر. واحتوت بعض كتب أُصول الفقه الشيعيّة أيضاً على العبارة السابقة، إلّا أنّها لم تذكر مصدراً لها غير هذه الروايات.

وثانياً: على فرض صدور هذه العبارة عن الرسول الأكرم (ص)، أو اقتباسها من بعض الروايات التي أشرنا إليها في الهامش، ومع افتراض إلغاء اختصاص هذه الروايات بموارد الحكومة والولاية وتعميمها لموارد الفتوى والتفسير[1]، فإنّ الذي يمكن فهمه منها هو جواز الاجتهاد، وأنّ المجتهد الجامع للشرائط إذا بحث بحثاً تامّاً عن الأدلّة واستنبط حكماً ما على أساس دليلٍ معتبر، فهو مأجورٌ حتّى إذا أخطأ في استنباطه ولم يُصب الحقّ. وهذا لا يعني مأجوريّته كذلك إذا نسب إلى الله تعالى والقرآن الحكيم شيئاً ظنّه حكماً لله أو معنىً لآيةٍ من دون توفّره على دليلٍ معتبر؛ كي نستنتج من ذلك جواز التفسير ونسبة المعنى إلى الله استناداً إلى الظنّ، وعدم شمول النهي عن اتّباع غير العلم وحرمة نسبة الكلام إلى الله بدون علم لمثل هذا التفسير؛ لأنّ هذا الجواز وعدم شمول النهي تشجيع للتساهل في فهم معاني القرآن وأحكام الدين، ممّا يؤدّي إلى الابتعاد عن معاني ومقاصد القرآن الكريم وأحكام الدين الواقعيّة، ولا يعقل إرادة **الرسول الأكرم** (ص) لمثل هذا المعنى من كلامه.

4 ـ تمّت الإشارة إلى رواية معاذ أيضاً في عداد أدلّة جواز نسبة المعنى إلى الله بناءً على الظنّ، ولكنّ هذه الرواية مضافاً إلى ضعف سندها[2]، لم

---

(1) إنّ الذي يظهر من الروايتين المذكورتين أنّ موردهما هو القضاء والولاية، ولا يمكن تعميم موردهما ليشمل التفسير أيضاً إلّا إذا أحرزنا عدم اختصاصهما بالقضاء والولاية، وهو أمرٌ دونه خرط القتاد؛ إذ ربما كان عدم وجود المفرّ من حلّ نزاعات الناس وإدارة أُمورهم سبباً في تجويز الاجتهاد في بابَي القضاء والولاية، وهذه الضرورة غير متوفّرةٍ في باب التفسير.

(2) وردت هذه الرواية أيضاً في مصادر أهل السنّة، ولا ينفرد الشيعة في عدم اعتبارهم لها، بل إنّ ابن حزم ـ العالم المعروف لدى أهل السنّة ـ يقول: «وأمّا خبر معاذ فإنّه لا يحلّ الاحتجاج به؛ لسقوطه؛ وذلك أنّه لم يروَ قطّ إلّا من طريق الحارث بن عمرو، وهو=

تتضمّن شيئاً يتعلّق بالقرآن إلّا أنّ رسول الله (ص) سأل معاذاً: كيف تصنع إن عَرَضَ لك قضاء؟

فأجابه بقوله: أقضي بما في كتاب الله، فأقرّ النبيّ (ص) جوابه. والذي يُفهم من هذه العبارة جواز الاستناد إلى كتاب الله في القضاء، وهذا أمرٌ آخر يختلف عن ذِكر المعنى للآيات بناءً على الظنّ ونسبته إلى الله تعالى.

ونتيجة ما ذكرنا أنّه لا يمكن الاعتماد على أيٍّ من هذين الجوابين، بل الجواب الصحيح أن يقال:

إذا اكتُفي في التفسير الاجتهادي بالاستناد إلى غير العلم والمستند العلمي ـ وهو الظنّ المعتبر الذي يدلّ دليلٌ قطعيٌّ على اعتباره ـ كان مصداقاً لاتّباع غير العلم ونسبة قولٍ من دون علم إلى الله تعالى، وهو ما نهت عنه الآيات المذكورة في الدليل السابق وحكمت بحرمته. ومن هذا المنطلق ذكرنا نحن أيضاً في كتابنا أُسلوب تفسير القرآن واحدةً من قواعد التفسير هي وجوب كون مستندات التفسير علماً أو ما ينتسب إلى العلم، والامتناع عن الاستناد إلى أُمور ليست علماً أو لا تمتّ إلى العلم بصلة[1].

أمّا لو استند التفسير الاجتهادي إلى العلم أو ما ينتسب إلى العلم،

= مجهول لا يدري أحدٌ مَن هو... ثمّ لا يعرف قطّ في عصر الصحابة ولا ذكره أحدٌ منهم، ثمّ لم يعرفه أحدٌ قطّ في عصر التابعين حتّى أخذه ابن عون وحده عمّن لا يدرى مَن هو، فلمّا وجده أصحاب الرأي عند شعبة طاروا به كلّ مطار، وأشاعوه في الدنيا وهو باطلٌ لا أصل له». ابن حزم، عليّ بن أحمد، **الإحكام في أُصول الأحكام**، ج 2، ص 211، الجزء 6، الباب 35.

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 215، 219.

وتوقّف في الموارد التي يكون مستند بيان معنى ومراد الآيات فيها لا علماً ولا أمراً علميّاً؛ فإنّ مثل هذا التفسير لا يشمله التحريم ولا النهي الواردان في الآيات المذكورة، بل سيرة العقلاء قائمة على قبوله، وعدم ورود المنع عنه من قبل الشارع يصلح دليلاً على أنّ هذه السيرة كانت تحظى بالتأييد والتقرير من الشارع أيضاً.

وما جاء في الدليل من أنّ المفسّر لا يستطيع الوصول إلى العلم بمعاني الآيات عن طريق الاجتهاد، فلا يعدو كونه مجرّد ادّعاء؛ إذ ما أكثر موارد التفسير التي تمّ العلم ـ أو على الأقلّ الظنّ المعتبر ـ بمعاني الآيات فيها، لتعدّد وقوّة مستندات ذلك التفسير.

2 ـ اختصاص تبيين القرآن بالرسول (ص)

يستند بعض مخالفي المدرسة الاجتهاديّة إلى الآية ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[1]، فيقولون: إنّ الله تعالى قد أضاف بيان معاني القرآن إلى رسول الله (ص) وكلّفه بهذه المهمّة، فعُلم من ذلك أنّه ليس لغيره شيء من البيان لمعاني القرآن[2].
والجواب على هذا الدليل أنّ الله تعالى في الآية المذكورة قد أشار إلى وظيفة رسوله (ص) في تبيين القرآن، ويستفاد منها أنّه هو (ص) المفسّر المنتخب من قبله تعالى، وهو عالم بكلّ معاني القرآن وقادر على تفسيره، وأنّ أقواله في تفسير القرآن لها من الحجّيّة نفس ما للقرآن، وهما حجّة على عباده؛ إلّا أنّ الآية لا تدلّ على منع الآخرين من

---

(1) . سورة النحل 16: الآية 44.

(2) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص 257؛ العكّ، **أُصول التفسير وقواعده**، ص 168.

الاجتهاد في تفسير القرآن، ولا دلالة مفهوميّة لها كما يقول أهل الفنّ.

إذن، ففي الموارد التي تبرز الحاجة فيها إلى التفسير، وتنعدم فيها الروايات المبيّنة والمفسّرة للآيات ـ لا من **الرسول** (ص) ولا من **الأئمة المعصومين**(ع) من بعده ـ ويتوفّر من يمتلك القدرة على الاجتهاد في تفسير الآيات ضمن إطار القواعد الأدبيّة والأُصول العقلائيّة للمحاورة؛ لا ينتفي المنع من اجتهاده فقط، بل إنّ الآيات والروايات التي تدعو إلى التدبّر في القرآن والتمسّك به[1] ربما دلّت على حسن ذلك، بل وجوبه[2].

لا يقال: نظراً لكون النبيّ (ص) مأموراً من قبل الله تعالى بتبيين القرآن، فقد فسّر (ص) جميع آياته، ولم تبقَ حاجةٌ لتفسير غيره، ممّا ينتفي معه لزوم البحث عن ضرورة أو جواز الاجتهاد وإثبات حُسنه أو وجوبه.

لأنّا نقول: رغم أنّ رسول الله (ص) قد بيّن من معاني القرآن ومعارفه كلّ ما تدعو الحاجة لبيانه، وأنّ الإمام عليّاً (ع) قد تلقّى جميع ذلك منه (ص) وأوصله إلى مَن خلفه من الأئمّة[3]، إلّا أنّ أقوال الرسول (ص) لم تصل إلينا بأجمعها، لذا بقيت الحاجة إلى غيره لتفسير ما لم يصلنا من بياناته.

---

(1) مثل: الآيات 24 من سورة ص، و24 من سورة محمّد (ص)، و17 من سورة الأعراف، وحديث السكوني وحديث الثقلين.

(2) لتوضيح دلالة هذه الآيات والروايات، انظر: الصفحات 119، 124 من كتابنا هذا.

(3) تمّ إثبات هذا الأمر في القسم الأوّل من المدارس التفسيريّة. انظر: البابائي، المدارس التفسيريّة، ج 1، ص 36، 46. وعليه، فإنّ القول بأنّ الرسول (ص) لم يبيّن كلّ المعاني والمعارف التي تحتاج إلى تبيين. هو قولٌ غير صحيح. الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج 1، ص 257.

3 ـ روايات التفسير بالرأي

ومن الأدلّة التي يستند إليها معارضو التفسير الاجتهادي، روايات تحريم التفسير بالرأي[1]. حيث يرون أنّ التفسير الاجتهادي هو تفسيرٌ بالرأي، والتفسير بالرأي ذمّته الروايات بشدّة، وأوعدت مرتكبه بسوء الجزاء والعقاب الشديد من قبيل عدم الإيمان بالله والهوي من السماء البعيدة وتبوّؤ المقعد من النار[2].

وجواب هذا الدليل أيضاً هو أنّ الحرمة وممنوعيّة التفسير بالرأي ممّا لا شكّ فيهما، لكنّ التفسير الاجتهادي هو شيءٌ يختلف عن التفسير بالرأي. إنّ المقصود من «الاجتهاد» في التفسير ـ كما بيّنّاه من قبل ـ هو السعي وبذل الجهد للوصول إلى الشواهد والقرائن المعتبرة التي من خلالها يتمّ تبيين معنى ومراد الآيات، والتفسير الاجتهادي هو التفسير الذي يقوم على أساس هذا الجهد وهذا السعي[3]. أمّا التفسير بالرأي

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص 257؛ العكّ، **أُصول التفسير وقواعده**، ص169.

(2) من تلك الروايات:

- ... قال الله عزّ وجلّ: «ما آمن بي مَن فسّر برأيه كلامي». الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج18، ص 28، كتاب القضاء، الباب 6، ح 22.
- ... عن أبي عبد الله (ع)، قال: «مَن فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء». **تفسير العيّاشي**، ج 1، ص 17، ح 4.
- ... عن ابن عبّاس، إنّ النبيّ (ص) قال: «مَن قال في القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار». الطبري، محمّد بن جرير، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 27؛ وانظر كذلك: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 39، 137، 138، 140، 148، 149، 151، كتاب القضاء، الباب 6، ح 13، والباب 13، ح28، 31، 37، 63، 66، 67، 79.

(3) انظر: الصفحة 108 من كتابنا هذا.

الذي ذمّته الروايات[1]، فبناءً على أنّ (الباء) تأتي للاستعانة والتعدية، فهو التفسير الذي يتمّ بالاستعانة بوجهة نظر المفسّر وطبقاً لها، دون الاستناد إلى شواهد أو قرائن معتبرة. أي إنّ المفسّر يطرح رأيه ووجهة نظره على أنّه تفسيرٌ للآية مع أنّ الآية لا دلالة واضحة لها على ما يدّعيه، ولا شاهد أو قرينة معتبرة في البين على مقصوديّة هذا المعنى من الآية.

أمّا لو بنينا على أنّ (الباء) بمعنى السببيّة، فالتفسير بالرأي يكون هو التفسير الذي يذكره المفسّر للآيات بدافعٍ من رأيه ووجهة نظره الخاصّة، وسبب ذكره لهذا التفسير هو رأي المفسّر ووجهة نظره وليس الظهور العرفي لألفاظ وشواهد وقرائن الآيات.

إذن ففي كلّ حالات التفسير بالرأي، لا يلتفت المفسّر برأيه إلى شواهد وقرائن الآيات، بل لا يشعر بالحاجة إلى هذا الالتفات. بينما يسعى المفسّر الاجتهادي إلى تحصيل الشواهد والقرائن المعتبرة التي يوضح من خلالها معنى ومراد الآيات[2].

4 ـ سيرة الصحابة والتابعين

وهذا واحدٌ آخر من الوجوه التي استدلّ بها على رفض التفسير الاجتهادي، وهو الأخبار التي تدلّ على أنّ الصحابة والتابعين كانوا يرون تفسير القرآن أمراً عظيماً، ويجتنبون القول فيه.

---

(1) فسّر البعض الرأي بـ(الاجتهاد) فاعتبروا التفسير بالرأي هو التفسير الاجتهادي. انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص 255، إلّا أنّ (الرأي) هو (وجهة النظر)، والأكيد أنّ ما تقصده الروايات من (التفسير بالرأي) ليس هو التفسير الاجتهادي بالشكل الذي عرّفناه واخترناه.

(2) للتوضيح أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 57.

وبعد أن أشار الذهبي إلى هذا الدليل، أورد الأخبار التالية كنموذج على تلك الأخبار:

فمن ذلك: ما جاء عن **أبي مليكة** أنّه قال: سئل **أبو بكر الصدّيق** رضى الله عنه في تفسير حرفٍ من القرآن فقال: «أيّ سماءٍ تظلّني، وأيّ أرضٍ تقلّني، وأين أذهب، وكيف أصنع، إذا قلت في حرفٍ من كتاب الله بغير ما أراد الله تبارك وتعالى؟».

وما ورد عن **سعيد بن المسيّب**: إنّه كان إذا سئل عن الحلال والحرام تكلّم، وإذا سئل عن تفسير آيةٍ من القرآن سكت كأن لم يسمع شيئاً.

وما روي عن **الشعبي** أنّه قال: «ثلاثٌ لا أقول فيهنّ حتّى أموت: القرآن، والروح، والرأي». وهذا **ابن مجاهد** يقول: «قال رجلٌ لأبي: أنت الذي تفسّر القرآن برأيك؟

فبكى أبي، ثمّ قال: إنّي إذاً لجريء، لقد حملت التفسير عن بضعة عشر رجلاً من أصحاب النبيّ (ص) ورضي عنهم»[1]. ولكنّ هذا الدليل هو الآخر ضعيفٌ ومتهافت؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ سند هذه الأخبار ضعيف ولا يُعتمد عليه.

ثانياً: إنّ ما يستفاد من هذه الأخبار هو أنّ الصحابة والتابعين لم يكونوا متساهلين أو مستخفّين بالقرآن وتفسيره، ولم يتكلّموا فيه بالرأي والاستحسان والحدس والظنّ، وكان البعض منهم يحتاط فيختار

---

(1) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص 260.

السكوت المطلق وعدم القول بأيّ شيءٍ فيه كي يبقى بعيداً عن التفسير بالرأي والحديث بالقرآن بغير علمٍ ولا دليلٍ معتبر. وهي لا تدلّ بأيّ حالٍ من الأحوال على أنّهم كانوا يرفضون الاجتهاد في تفسير القرآن والبحث عن الشواهد والقرائن المعتبرة التي تساعد على توضيح معاني ومقاصد الآيات، أو أنّهم كانوا يمتنعون عن بيان معاني الآيات حتّى في حاله علمهم بها أو توفّر الدليل المعتبر لديهم؛ إذ ربما كان امتناعهم عن الإجابة على الاستفسارات التفسيريّة الذي أشارت إليه الأخبار المذكورة مقتصراً على الموارد التي لم يكونوا فيها يعلمون المعنى الصحيح للآيات ويمتلكون الدليل المعتبر لتبيين ذلك المعنى.

ثالثاً: وعلى فرض قبولنا دلالة هذه الأخبار على امتناع بعضٍ من الصحابة والتابعين عن التفسير الاجتهادي، فكذلك لا يسعنا الاستدلال بها على ممنوعيّة التفسير الاجتهادي؛ إذ لا يثبت منع النبيّ (ص) عنه بامتناع بعضٍ من الصحابة والتابعين، فربما اجتهد هؤلاء فأخطأوا، خصوصاً أنّ الكتب التفسيريّة قد نقلت عن الكثير من الصحابة والتابعين اجتهادهم وآراءهم التفسيريّة العديدة[1].

وبهذا يكون قد اتّضح لنا عدم دلالة أيّ من هذه الأدلّة على منع التفسير الاجتهاديّ، كما لا نعرف دليلاً معتبراً آخر يدلّ على رفض هذه المدرسة وعدم جواز التفسير الاجتهاديّ.

---

(1) للاطّلاع على بعض اجتهاداتهم وآرائهم التفسيريّة، انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 157 ـ 165، 176، 202 ـ 209، 213 ـ 217، 224، 225، 229 ـ 231، 236، 243 ـ 245، 250 ـ 252، 258، 259، 263، 266.

أدلّة مؤيّدي المدرسة الاجتهاديّة

أورد بعض الكتّاب المعاصرين العديدَ من الآيات والروايات معتبراً إيّاها من أدلّة صحّة التفسير الاجتهادي[1]، إلّا أنّ الذي نراه أنّ القسم الأعظم منها تقتصر دلالته على جواز التمسّك بنصوص القرآن وحجّيّة ظواهره[2]، وإن أمكن الاستفادة من هذه الآيات والروايات في ردّ بعض

---

(1) انظر: عميد زنجاني، عباس علي، **مباني وروش هاى تفسير قرآن**، ص 333، 348.

(2) من تلك الآيات: ﴿. . . نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ سورة النحل 16: الآية 103، و﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ سورة الزخرف 43: الآيتان 2، 3، و﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ سورة الدخان 44: الآية 58، و﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ. . .﴾ سورة البقرة 2: الآية 185، و﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ. . .﴾ سورة النحل 16: الآية 89، و﴿. . . هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ سورة آل عمران 3: الآية 138، و﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ سورة القمر 54: الآية 17.
ومن آيات التحدّي: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ سورة البقرة 2: الآية 23.
ومن الروايات: «انتفعوا ببيان الله واتّعظوا بمواعظ الله واقبلوا نصيحة الله، فإنّ الله قد أعذر إليكم بالجليّة وأخذ عليكم الحجّة، وبيّن لكم محابّه من الأعمال ومكارهه منها لتتّبعوا هذه وتجتنبوا هذه. . . واعلموا أنّ هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغشّ، والهادي الذي لا يضلّ، والمحدّث الذي لا يكذب. وما جالَسَ هذا القرآن أحدٌ إلّا قام عنه بزيادة أو نقصان، زيادةٌ في هدىً ونقصانٌ من عمى. . . واستدلّوه على ربّكم واستنصحوه على أنفسكم واتّهموا عليه آراءكم واستغشّوا فيه أهواءكم. . . وإنّ الله سبحانه لم يعِظ أحداً بمثل هذا القرآن فإنّه حبل الله المتين وسببه الأمين، وفيه ربيع القلب وينابيع العلم. . . »، السيّد الرضي، **نهج البلاغة**، الخطبة 175، ص 566 ـ 567، 573، «وهو الدليل يدلّ على خير سبيل، وهو كتاب تفصيل وبيان وتحصيل. . .». الكليني، **أصول الكافي**، ج 2، ص 753.
ومن روايات عرض الأخبار على الكتاب، مثل الروايات المنقولة عن رسول الله (ص) في هذا المجال: «إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالَفَ كتاب الله فدعوه. الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 78، =

الاتّجاهات، مثل الاتّجاه الذي يرى عدم إرادة الله تعالى لظواهر القرآن، أو الذي يحصر الاستفادة من نصوص وظواهر القرآن بما تبيّنه الروايات فقط[1].

ونحن نرى أنّ الاستدلال بهذه الروايات لا يكفي لإثبات صحّة المدرسة الاجتهاديّة وجواز أو لزوم الاجتهاد في تفسير الآيات؛ لأنّه يمكن لقائلٍ أن يقول إنّ ذلك القسم من المعاني والمعارف القرآنيّة الذي تكون دلالة الآيات عليه واضحة ولا يحتاج إلى التفسير، معتبرٌ وكاشفٌ عن مراد الله تعالى ويمكن الاستناد عليه والاستدلال به، أمّا ذلك القسم من المعاني والمعارف القرآنيّة الذي يحتاج فهمه إلى التفسير، فإنّ جواز الاجتهاد في تفسيره غير ثابت، وهذه الآيات والروايات المذكورة لا تدلّ على جوازه؛ لذا، فنحن نقتصر هنا على البحث في تلك المجموعة من

= ح 10، و«أيّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقُلْه». المصدر نفسه، ص 79، ح 15، والرواية المنقولة عن الإمام الصادق (ع): «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف». المصدر نفسه، ص 78، ح 12.

والروايات التي تصرّح بأنّ أحد مرجّحات الروايات المتعارضة هو موافقتها للقرآن الكريم، مثل الرواية المنقولة عن الإمام الصادق (ع): «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوا على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه...». المصدر نفسه، ص 84، ح 29.

والروايات التي تقول إنّ الأئمّة (ع) يستدلّون بآيات القرآن في بيانهم الأحكام والمطالب لأصحابهم، مثل ما فعله الإمام الصادق (ع) في جوابه لمن استبعد حرمة الاستماع إلى الألحان والأغاني لعدم تعمّده الذهاب إلى مجالس اللهو، حيث قال: ألم تسمع قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾. المصدر نفسه، ج 2، ص 957، الباب 18 من أبواب الأغسال المسنونة و...

(1) وقد استفدنا نحن أيضاً من هذه الآيات والروايات في تفنيد أدلّة المدرسة الروائيّة المحضة. انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 275، 282.

الآيات والروايات والأدلّة العقليّة أو العقلائيّة التي يمكن الاستدلال بها على جواز أو لزوم التفسير الاجتهادي:

أ ـ ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ . . .﴾[1].

استدلّ الشيخ الطوسي في التبيان بهذه الآية الكريمة على حُسن تفسير القرآن وردّ الأخبار التي تمنع من التفسير غير المستند إلى روايةٍ صحيحة، فقال: «وقد مَدَحَ الله أقواماً على استخراج معاني القرآن فقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾[2].

وقد أيّد **الطبرسي** هذا الاستدلال واعتبره استدلالاً تامّاً[3]. وأورد **الذهبي** أيضاً هذه الآية ضمن أدلّة مجوّزي التفسير بالرأي (التفسير الاجتهادي)، وقال في بيان دلالتها:

كما دلّت الآية الأخيرة على أنّ في القرآن [من المعاني والمعارف والأحكام] ما يستنبطه أُولو الألباب باجتهادهم، ويصلون إليه بإعمال عقولهم... فهل يعقل أن يكون تأويل ما لم يستأثر الله بعلمه محظوراً على العلماء[4].

(1) سورة النساء 4: الآية 83.

(2) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 4.

(3) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص 13، الفنّ الثالث.
كما أنّ الفيض الكاشاني قد أورد هذه الآية في عداد آياتٍ أوردها للتدليل على أنّ معاني القرآن لا تنحصر في ما يبيّنه ظاهر التفسير، وأنّ هناك فضاءً رَحْباً ومجالاً واسعاً أمام أُولي الألباب لاستنباط معانيه الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج 1، ص 36.
أمّا الدكتور محمّد الصادقي فهو أيضاً عند تأكيده على صحّة تفسير القرآن بالقرآن في مقابل تفسير القرآن بالحديث، قال في مقدّمة تفسيره: «ومدح المستنبطين ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾». الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 25.

(4) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص 262.

بحثٌ ونقد

إنّ هذا الاستدلال يمكن الخدشة عليه من وجوه:

أوّلاً: لو التفتنا إلى صدر الآية ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ لظهر لنا أنّ الضمير المفرد المنصوب في الكلمات «رَدُّوهُ» و«لَعَلِمَهُ» و «يَسْتَنْبِطُونَهُ» يعود إلى «أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوْ الخَوْفِ»، ولا علاقة لهذا بمعاني القرآن.

ثانياً: يحتمل أن يكون الضمير (هم) في الآية «لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» متعلّقاً بـ«الرَّسُولِ» و«أُوْلِي الأَمْرِ»، مع كون (من) لابتداء الغاية، حيث يكون معنى الجملة في هذه الحالة أنّهم لو أرجعوا الأمر إلى الرسول (ص) وأُولي الأمر، لعلمه أُولئك الأشخاص الذين استنبطوه من الرسول (ص) وأُولي الأمر.

وإذا كان الأمر بهذه الصورة، فحتّى لو افترضنا أنّ الضمير المفرد المنصوب في الكلمات المذكورة يعود إلى القرآن، فإنّ هذه الآية لا تدلّ على حُسن وجواز التفسير الاجتهاديّ واستنباط واستخراج معاني القرآن من الآيات من دون الاستعانة بالرسول (ص) والأئمّة الأطهار (ع)، بل تدلّ على العكس من ذلك؛ أي تدلّ على أنّ من يريد فهم معاني القرآن يجب عليه الرجوع إلى الرسول (ص) وأُولي الأمر الذين هم الأئمّة الأطهار (ع).

ولو افترضنا أنّ ضمير «مِنْهُمْ» يعود إلى الناس، و (من) تبعيضيّة، وكان معنى ﴿الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ هم أفراد الناس الذين يستنبطونه، ففي هذه الحالة أيضاً لا تدلّ الآية على جواز وحُسن التفسير الاجتهادي واستنباط معاني الآيات مع عدم وجود الرواية؛ لأنّ علم هؤلاء بمعاني

القرآن مشروط برجوعهم إلى الرسول (ص) وأُولي الأمر حسب منطوق الآيــة ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾، حيث تدلّ على توقّف فهم معنى الآيات على الرجوع إلى الرسول (ص) والأئمّة الأطهار (ع).

إذن، وبصرف النظر عن الإشكال الأوّل حول ارتباط الآية بمعاني القرآن، فلا دلالة لهذه الآية بأيّ وجهٍ من الوجوه على صحّة المدرسة الاجتهاديّة وجواز الاجتهاد في فهم معاني الآيات دون الاستعانة بالروايات.

ب ـ ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1] و﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[2]. ذكر **الذهبي** هاتين الآيتين أيضاً في عداد أدلّة القائلين بجواز التفسير بالرأي (التفسير الاجتهادي)، وقال في وجه دلالتهما:

إنّه تعالى حثّ في الآيتين الأُوليَين على تدبّر القرآن والاعتبار بآياته، والاتّعاظ بعظاته، . . . فهل يعقل أن يكون تأويل ما لم يستأثر الله بعلمه محظوراً على العلماء، مع أنّه طريق العلم، وسبيل المعرفة والعِظة؟ لو كان ذلك لكنّا ملزمين بالاتّعاظ والاعتبار بما لا نفهم[3]. كما أورد الشيخ **الطوسي** الآية الثانية في قبال الأخبار التي لا تجيز تفسير القرآن إلّا بالرواية الصحيحة عن **النبيّ** (ص)، وقال:

وقالَ في قومٍ يذمّهم حيث لم يتدبّروا القرآن ولم يتفكّروا في معانيه:

---

(1) سورة ص 38: الآية 29.

(2) سورة محمّد (ص) 47: الآية 24.

(3) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص 262.

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1]. وذكر الطبرسي رحمه الله أيضاً هذه الآية في مقابل ظاهر الرواية التي تقول بعدم جواز تفسير القرآن إلّا بروايةٍ صحيحة[2].

بحثٌ ونقد

يمكن القول في ردّ الاستدلال بهذه الآية إنّ التدبّر في محتوى القرآن هو أمرٌ آخر يختلف عن تفسيره، فالتدبّر مشتقّ من مادّة (دَبَرَ) التي ذكر اللغويّون أنّ معناها هو عقب وآخر كلّ شيء، ومعنى التدبير ـ الذي هو من نفس مادّة التدبّر ـ هوالنظر في آخر الأمر وعواقبه التي ينتهي إليها[3].

---

(1) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 4 ـ 5.

(2) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص 13، الفنّ الثالث؛ كما أنّ الفيض الكاشاني أيضاً ذكرها في عداد الآيات التي أوردها للتدليل على أنّ القرآن فيه من المعاني لأُولي الألباب أبعد ممّا يدلّ عليه ظاهره انظر: الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج 1، ص 36؛ وكذلك فعل العميد الزنجاني عندما أورد هاتين الآيتين ضمن الأدلّة القرآنيّة على صحّة وتأييد التفسير الاجتهادي. انظر: **مبانى وروش هاى تفسير قرآن**، ص 335.

(3) ونصوص عبارات اللغويّين في معنى الدبر هي كما قال الجوهري: «دُبُر الأمر ودُبْره: آخره»، والفيروزآبادي: «الدبر من كلّ شيء عقبه ومؤخّره»، وابن فارس: «أصل هذا الباب أنّ جلّه في قياسٍ واحد، وهو آخر الشيء وخلفه خلاف قبله»، وابن منظور: «دبر كلّ شيء عقبه ومؤخّره».

وأمّا في معنى التدبير فهي كما يلي: قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «التدبير: النظر في عواقب الأمر»، وابن فارس: «والتدبير أن يدبّر الإنسان أمره، وذلك أنّه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره، وهو دبره»، والجوهري: «والتدبير في الأمر أن تنظر إلى ما يؤول عاقبته، والتدبير التفكّر فيه»، والفيروزآبادي: «التدبير: النظر في عاقبته، كالتدبّر، أفلم يدّبّروا القول، أي ألم يتفهّموا ما خوطبوا به القرآن». وقد جاءت هذه العبارات بالترتيب في كتب **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية** للجوهري، و**القاموس المحيط** للفيروزآبادي، و**معجم مقاييس اللغة** لابن فارس، و**لسان العرب** لابن منظور، وكتاب **العين** للفراهيدي، جميعها في مادّة (دبر).

وقد فسّر بعض المفسّرين الخبراء في اللغة العربيّة التدبّرَ أيضاً بالنظر في عواقب الأُمور، وقالوا في الفرق بين التفكّر والتدبّر:

إنّ التدبّر: تصرّف القلب بالنظر في العواقب، والتفكّر: تصرّف القلب بالنظر في الدلائل[1].

واستناداً على هذه المعاني يمكن القول: إنّ التدبّر في القرآن هو إعمال الفكر في عواقب معاني ومحتويات ظاهره، والتفكّر في معانيه الظاهرة والاعتبار بها، والاتّعاظ بمواعظه وتعاليمه، والتفكّر في خصوصيّاته للوصول إلى إعجازه وحقّانيّته وصدق نبوّته مبلّغه، والالتفات إلى ما تجلبه إطاعته من سعادات ونِعَم، وما تورثه مخالفته من عذابات شديدة؛ فهذه جميعها من مصاديق التدبّر في القرآن. أمّا التفسير، فهو توضيح المعاني غير الظاهرة للقرآن، وهو شيء آخر غير التدبّر فيه. فلا يمكن استفادة حُسن التفسير الاجتهادي واستحبابه من الآيات المذكورة.

إلّا أنّ هذا النقد ضعيفٌ إلى حدٍّ ما، حيث يمكن القول: إنّ التدبّر يتضمّن التفسير أيضاً، وذلك لسببين:

1 ـ إنّ التدبّر قد فُسِّر أيضاً بمطلق التفكّر والتفهّم والوصول إلى الحقيقة[2].

وهذا المعنى ينطبق على التفسير بمعنى التفكّر في القرآن لفهم معناه والتفكّر فيه لإدراك حقيقته.

---

(1) انظر: **مجمع البيان**، ج 3، ص 81، ذيل الآية 82 من سورة النساء.

(2) قال الزبيدي في **تاج العروس**: «... فالتدبّر هو التفكّر والتفهّم»، كما قال ابن منظور في **لسان العرب**: «والتدبّر التفكّر فيه»، وقال الطريحي فخر الدين بن محمّد في **مجمع البحرين** أيضاً: «وتدبّر الأمر: التفكّر فيه». انظر: الكتب المذكورة في مادّة «دبر».

2 ـ إنّ التفكّر في معنى ومحتوى الآيات لمعرفة لوازمها وآثارها وكشف دلالاتها الالتزاميّة والإيمانيّة، هو جزء من التفسير، وهذا الجزء حتّى لو كان على أساس أنّ التدبّر يعني النظر في عواقب الأُمور والتفكّر في عواقب المعنى الظاهر للقرآن، فهو أيضاً واحد من مصاديق التدبّر. وعلى هذا، فالآيات المذكورة ضمن ترغيبها للجميع على التدبّر في القرآن، ترغّب أيضاً بهذا القسم من التفسير؛ ممّا يعني إمكانيّة استشفاف حُسن التفسير ـ بل وجوبه ـ وذمّ تركه من هذه الآيات.

ج ـ «فإذا التَبَسَت عليكم الفِتَن كقِطَعِ الليل المظلم فعليكم بالقرآن»[1].

روى **الكليني** هذه الجملة ضمن حديثٍ مفصّلٍ عن رسول الله (ص)، وأوردها البعض ضمن الروايات التي تدلّ دلالةً قاطعة على صحّة التفسير الاجتهادي[2].

ويمكن القول ردّاً على هذا الاستدلال:

أوّلاً: يوجد في سند هذا الحديث **(النوفلي)** و**(السكوني)**، وهما ممّن لم يوثّقوا. **ثانياً**: إنّ هذا الحديث يرغّب المسلمين بالتوجّه إلى القرآن نفسه، لا إلى تفسيره. وهو يدعوهم إلى الرجوع إلى القرآن عندما تخيّم عليهم الفتن كالليل المظلم فتلتبس عليهم الأُمور، كي يهتدوا إلى الحقّ بمعارفه وأحكامه الواضحة التي لا تحتاج إلى تفسير. أمّا ذلك

---

(1) انظر: الكليني، **أُصول الكافي**، ج 2، ح2، كتاب فضل القرآن، ص573.
(2) انظر: العميد الزنجاني، **مبانى وروش هاى تفسير قرآن**، ص 336 ـ 337.

القسم من معارفه وأحكامه التي يتوقّف فهمها على التفسير، وقد يختلف المفسّرون أحياناً في فهمها، فهذا الحديث لا يرغّب في فهمه وتفسيره والاستفادة منه، أو على الأقل لا نعلم دلالته على مثل هذا الترغيب.

ولكن يمكن القول ردّاً على هذا الإشكال ودفاعاً عن الاستدلال:

أمّا من جهة السند، فمع أنّنا لم نرَ توثيقاً خاصّاً **للنوفلي والسكوني** من الرجاليّين الأوائل بما يُحتمل معه كون شهادتهم بالوثاقة شهادة مَن لمسها، وهو ما دفع **المجلسي** رحمه الله إلى القول في مرآة العقول عند وصفه لسند هذا الحديث:

«ضعيفٌ على المشهور»[1]؛ إلّا أنّ الرجاليّين ذكروا لوثاقتهما واعتبار حديثهما أُموراً:

1 ـ كلا الرجلَين من رجال كامل الزيارات وتفسير **القمّي**، فيشملهما التوثيق العامّ **لابن قولويه والقمّي**[2].

2 ـ إنّ الشيخ قال عن السكوني في العُدّة:

عملت الطائفة بما رواه... السكوني... عن أئمّتنا (ع) في ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه[3]. كما وثّقه المحقّق في المسائل الغريّة[4].

3 ـ إنّ المحدّث **النوري** في المستدرك قد استفاد وثاقة هذين الرجلين

---

(1) انظر: المجلسي، **مرآة العقول**، ج 12، ص 478.

(2) انظر: الخوئي، **معجم رجال الحديث**، ج 3، ص 106، 107، 185؛ ج 6، ص 114.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 106؛ الطوسي، **عدة الأُصول**، ج 1، ص 380؛ تجليل، **معجم الثقات**، ص 17، الرقم 101.

(4) انظر: تجليل، **معجم الثقات**، ص 17، الرقم 101.

من تسمية فخر المحقّقين في الإيضاح لإحدى الروايات المشتملة على هذين الرجلين بالموثّقة، معتبراً إيّاها شهادةً منه بوثاقتهما، كما رأى أنّ نقل عددٍ من الأكابر لروايةٍ عن **النوفلي** من موجبات الظنّ بوثاقته[1]. ومن هنا، فإنّ عدداً من الفقهاء يطلقون تعبير (مقبولة **السكوني**) على الروايات المشتملة على هذين الراويين.

أمّا من جهة الدلالة، فمع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ الألف واللام في (الفتن) للجنس، ولا دليل على كونهما للعهد أو ما شابهه، و(القرآن) أيضاً مطلق، ولا قرينة في الكلام على أنّ المراد منه بعض القرآن، نفهم من هذا الحديث لرسول الله (ص) أنّه يدعونا للرجوع إلى القرآن الكريم في أيّ فتنةٍ على الإطلاق. ومن هذا الإطلاق في كلامه نفهم وجوب الاستعانة بكلّ معارف وأحكام القرآن بأقصى ما يمكن، أي الاهتداء بمعارفه وأحكامه الواضحة التي لا يحتاج فهمها إلى التفسير، وكذلك تلك المعارف والأحكام التي يتوقّف فهمها على التفسير.

وفي الموارد التي تبرز الحاجة فيها للتفسير، يلزم عقلاً من هذا الإطلاق وجوب تحصيل العلوم الضروريّة وكسب المهارات اللازمة للتفسير وبذل الجهد والطاقة لفهم معاني ومعارف وأحكام القرآن.

إذن، فهذه الرواية لا تدلّ فقط على جواز الاجتهاد في فهم وتفسير القرآن ضمن الوسع، بل على لزومه. كما يمكن استفادة لزوم الاجتهاد في فهم وتفسير القرآن من نصوصٍ عديدةٍ أُخرى كالآية الكريمة: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ﴾[2] التي تدلّ على

---

(1) انظر: النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 3، ص 575.

(2) سورة الأعراف 7: الآية 170.

حُسن ـ أو وجوب ـ التمسّك بالقرآن الكريم، وروايات كحديث الثقلين بسنده المتواتر[1] وعبارته «ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً» التي جعلت التمسّك بالقرآن في عرض التمسّك بالعترة شرطاً لعدم ضلال البشر، وأمثال ما نُقل عن أمير المؤمنين(ع) في نهج البلاغة بعبارة «وعليكم بكتاب الله فإنّه الحبل المتين. . . والعصمة للمتمسّك»[2] التي دعت المسلمين للرجوع إلى كتاب الله.

ولكنّ أمثال هذه الآيات والروايات لا تدلّ بأيّ حالٍ من الأحوال على جواز واعتبار أيّ نوعٍ من التفسير ومن أيّ شخصٍ، ولا إمكانيّة الاعتماد على أيّ معنىً للآيات بناءً على أيّ تفسيرٍ؛ بل تقتصر إجازتها للتفسير على الأفراد الذين توفّروا على العلوم الضروريّة والاستعدادات اللازمة للتفسير، وتأييدها لاعتبار المعاني التي يفسّرها أمثال هؤلاء الأفراد من خلال اجتهادهم الكامل وقوّة وضوح دلالة الآيات عليها وحصول الاطمئنان بعدم وجود قيدٍ أو قرينةٍ تقف في وجهها.

د ـ «وتعلّموا القرآن؛ فإنّه أحسن الحديث. وتفقّهوا فيه؛ فإنّه ربيع القلوب»[3].

يدعو هذا الحديث ـ الذي ورد في نهج البلاغة عن **الإمام علي**(ع) مرسلاً من دون سندٍ ـ المؤمنين إلى التفقّه في القرآن.

---

(1) للاطّلاع على واحدٍ من تعابير هذا الحديث ومصادره، انظر: البابائي، **المدارس التفسيرية**، ج 1، ص 64 ـ 65.

(2) السيّد الرضي، **نهج البلاغة**، ص 490، الخطبة 155.

(3) المصدر نفسه، ص 339، الخطبة 109.

و(التفقّه) من (الفقه)، وقد فسّر اللغويّون (الفقه) بالفهم والفطنة والإدراك الحسن[1]. وقال **الطبرسي**:

وقيل: الفقه فهم المعاني المستنبطة؛ ولذلك لا يقال: الله سبحانه فقيه[2].

وقال الشيخ **الطوسي**:

والفقه: فهم موجبات المعنى المضمّنة بها من غير تصريحٍ بالدلالة عليها[3].

أمّا المفسّرون الضليعون باللغة العربيّة فقد عرّفوا التفقّه بتعلّم الفقه وتجشّم العناء وتحمّل المشقّة لتحصيل الفقاهة[4].

ويطلق (الفقيه) في عرفنا الحاضر على الشخص الذي يفهم المعارف وأحكام الدين بالدليل والحجّة. وبناءً على المبدإ العقلي المعروف بعدم النقل يمكن القول: إنّ هذا المعنى العرفي للفقيه هو نفسه الذي كان في زمان صدور الرواية. إذن، هذه المعاني تسمح لنا بالقول إنّ التفقّه في

---

(1) قال الفيّومي: «الفقه فهم الشيء» **المصباح المنير**، ص 656؛ وقال الزمخشري: «شهد عليك بالفقه، أي بالفهم والفطنة». **أساس البلاغة**، ص 342؛ وعرّف إبراهيم أنيس الفقه بالفهم والفطنة وفِقه الأمر بحُسن إدراكه. **المعجم الوسيط**، ص 698.

(2) **مجمع البيان**، ج 5، ص 83.

(3) **التبيان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 322.

(4) قال الشيخ الطوسي والطبرسي: «التفقّه تعلّم الفقه» المصدران السابقان نفسهما؛ وقال الزمخشري في تفسير ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ سورة التوبة 9: الآية 122: «ليتكلّفوا الفقاهة فيه ويتجشّموا المشاقّ في أخذها وتحصيلها». **الكشاف**، ج 2، ص 323؛ وقال الآلوسي أيضاً: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ أي ليتكلّفوا الفقاهة فيه، فصيغة التفعّل للتكلّف، وليس المراد به معناه المتبادر، بل مقاساة الشدّة في طلب ذلك لصعوبته، فهو لا يحصل بدون جدٍّ وجهد». **روح المعاني**، ج 11، ص 48.

القرآن هو بذل تمام الوسع للفهم الجيّد لمعنى القرآن والوصول إلى معانيه المستورة استناداً إلى الأخبار المعتبرة والحجّةِ والبرهان، وهذا هو الاجتهاد في التفسير.

ومع أنّ هذه الرواية مرسلة، إلّا إنّ إرسالها قد أتى ضمن خطبةٍ فصيحةٍ في نهج البلاغة، وهذه الفصاحة تدعو للاطمئنان بصدورها عن الإمام عليّ (ع).

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار هذه الرواية دليلاً على حسن ـ أو وجوب ـ الاجتهاد في تفسير القرآن[1]، وواحداً من أدلّة صحّة المدرسة الاجتهاديّة في تفسير القرآن.

ونفس الشيء ينطبق أيضاً على الآية الكريمة ﴿. . . فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ. . .﴾[2]، إذ يمكن منها استنتاج الحُسن والوجوب الكفائي لفهم معنى القرآن وتفسيره، واعتبار هذه الآية دليلاً آخر من أدلّة صحّة المدرسة الاجتهاديّة في تفسير القرآن؛ فلا يشكّ أحد في أنّ القرآن الكريم هو أهمّ وأوثق مصادر فهم الدين، والتفقّه والاجتهاد في فهم الدين يستلزم التفقّه والاجتهاد في فهم معاني القرآن الكريم أيضاً.

ويجب عدم الوقوع في الوهم بالاعتقاد أنّ هذه الآية في دلالتها على

---

(1) وقال الميرزا حبيب الله الخوئي شارح نهج البلاغة عند شرحه لعبارة «وتفقّهوا فيه»: «ومحصّل المعنى أنّه يجب عليكم أخذ الفهم في القرآن كي لا تحرموا من فوائده ولا تغفلوا من منافعه». الخوئي، الميرزا حبيب الله، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، ج8، ص5.

(2) سورة التوبة 9: الآية 122.

الوجوب الكفائي لتفسير وفهم معاني القرآن تقتصر على آيات الأحكام التي تشكّل قسماً صغيراً من القرآن، ولا دلالة لها على ما يدّعيه أنصار المدرسة الاجتهاديّة من حُسن ووجوب الاجتهاد على قدر الوسع في جميع آيات القرآن؛ إذ لا شكّ في أنّ الدين لا ينحصر بأحكام الإسلام العمليّة، بل يشمل كلّ المعارف العقائديّة والأحكام العمليّة الفرديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة والتربويّة، والتفقّه في الدين بمعناه المطلق يستلزم التفقّه في جميع آيات القرآن الكريم قدر الإمكان.

هـ ـ «القرآن ذَلولٌ ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه».

في مقابل روايات ذمّ التفسير بالرأي والروايات التي يستفاد منها عدم جواز تفسير القرآن إلّا بالاستناد إلى الخبر الصحيح الواضح، احتجّ البعض[1] لجواز التفسير الاجتهادي وغير المأثور بالرواية المذكورة التي ينقلها ابن عبّاس عن رسول الله (ص)[2]، معتبرين إيّاها من أدلّة جواز الرأي والاجتهاد في القرآن[3].

ويمكن القول تقريراً لهذا الاحتجاج: إنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ

---

(1) مثل الطبرسي في **مجمع البيان**، ج 1، ص 13.

(2) نقل الطبرسي هذه الرواية قائلاً: «وقد روي عن النبي (ص)» **مجمع البيان**، ج 1، ص 13، إلّا أنّ المتّقي الهندي رواها عن ابن عبّاس. ونصّ الرواية أوردناه من **مجمع البيان**، إلّا أنّ لفظها في **كنز العمّال** للهندي هكذا: «القرآن ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه». أبو نعيم عن ابن عبّاس. **كنز العمّال**، ج 1، ص 55.

(3) جواباً على روايات التفسير بالرأي، قال الآلوسي المفسّر المشهور لدى أهل السنّة: «. . . وأمّا ثانياً: فلأنّ الأدلّة على جواز الرأي والاجتهاد في القرآن كثيرة، وهي تعارض ما يشعر بالمنع». وبعد ذكره لآية الاستنباط وآيات التدبّر قال: «وأخرج أبو نعيم وغيره من حديث ابن عبّاس: القرآن ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه. **روح المعاني**، ج 1، ص 6.

آيات القرآن مصاغةٌ بصورةٍ تجعلها تتحمّل معانيَ عديدة، والمؤمنون وأتباع القرآن مكلّفون باكتشاف أحسن المعاني، وتفسير القرآن طبقاً لهذا المعنى؛ ومن الواضح أنّ اكتشاف أحسن المعاني وتفسير القرآن طبقاً له، هو بالذات ما يُقصد بالاجتهاد في فهم معاني القرآن وتفسيره. لكنّ هذه الرواية نُقلت مرسلةً من دون سند، ولم يثبت اعتبارها، خصوصاً أنّها لم ترد في المصادر الروائيّة الشيعيّة.

و ـ سيرة العقلاء

يمكن التمسّك بسيرة العقلاء أيضاً لتأييد صحّة واعتبار المدرسة الاجتهاديّة في تفسير القرآن. بمعنى أنّ أُسلوب العقلاء في فهم مطالب أيّ كتابٍ هو أنّهم متى ما أبهم عليهم معنى قسمٍ من ذلك الكتاب أو خفي عليهم مقصود كاتبه، يلجأون لرفع ذلك الإبهام إلى البحث العلميّ المناسب.

فإن كان الإبهام ناتجاً من جهلهم بمعاني المفردات، سعَوا للوصول إلى تلك المعاني بالفحص عن موارد الاستعمال أو المراجعة إلى كتب اللغة.

وإن كان مفهوم الكلام ومفاده الاستعماليّ معلوماً، ولكنّ المعنى ومقصود الكاتب مردّد بين اثنين أو أكثر من المعاني، سعَوا إلى تعيين مقصوده مستعينين بالقرائن المعيّنة. وإن كان الترديد في المعنى الذي يقصده الكاتب ناشئاً من احتمال كون الإطلاق والعموم وظاهر اللفظ ليس مراداً له، سعوا لرفع هذا الترديد من خلال البحث عن القرائن الصارفة وإحراز وجودها أو عدمها.

وأخيراً، ففي كلّ موردٍ يبرز فيه الإبهام والترديد، يسعون إلى رفعهما

بطريقةٍ مناسبة، كاشفين الستار عن معنى كلام ومقصود الكاتب. إنّ هذه السيرة التي هي عين الاجتهاد في فهم معنى الكلام، كانت متّبعة في كلّ الأزمنة، وبما أنّنا لم نسمع بالمنع منها لا من الله تعالى ولا من نبيّه الأكرم (ص)، فيثبت أيضاً تقرير الله ورسوله (ص) لها ماضياً وحاضراً. وكذلك الحال مع القرآن الكريم، فإنّه وإن كان له باطنٌ لا يمكن معرفته من خلال القواعد الأدبيّة وأُصول المحاورة العقلائيّة، وهي النقطة التي تميّزه عن بقيّة الكتب؛ إلّا أنّه أيضاً يشتمل على ظاهرٍ بلغة الناس، وأُسلوب تفهيمه مشابهٌ لأُسلوب تفهيم بقيّة الكتب. ومن هنا، فإنّ ما أشرنا إليه من سيرة العقلاء تنطبق عليه، وهذه السيرة تثبت جواز الاجتهاد في فهم معنى وتفسير القرآن، وبالتالي صحّة واعتبار المدرسة الاجتهاديّة في تفسير القرآن. بل إنّ الحقيقة القائلة بأنّه متى وجب معرفة مطلبٍ ما من كتابٍ ما، فإنّ الاجتهاد والسعي لفهم هذا المطلب بطريق مناسب من طرق العقل والعقلاء يصبح واجباً أيضاً، يثبت وجوب الاجتهاد في تفسير القرآن بالجملة في الموارد التي تكون معرفة مطالبها واجبة أيضاً.

وعلى هذا، فلا يبقى مجال للشك في صحّة واعتبار أصل المدرسة الاجتهاديّة في تفسير القرآن، إنّما الكلام في كيفيّة الاجتهاد في تفسير القرآن، وهو ما سنتطرّق له في بحثنا التالي بعنوان أقسام المدرسة الاجتهاديّة.

أقسام المدرسة الاجتهاديّة

إنّ أنصار المدرسة الاجتهاديّة، لهم آراؤهم المختلفة حول كيفيّة الاجتهاد في تفسير القرآن، وعلى ضوء هذه الآراء أبدعوا تفاسير مختلفة بأساليب تفسيريّة متفاوتة. والذي نقصده بأقسام المدرسة الاجتهاديّة، هو

الآراء المختلفة لهؤلاء المفسّرين في كيفيّة الاجتهاد في تفسير القرآن.

ولا شكّ في أنّ تشخيص ودراسة أقسام المدرسة الاجتهاديّة في التفسير له دورٌ مهمّ يساعد في الوصول إلى أصحّ وأكمل الأساليب للاجتهاد في تفسير القرآن.

ومن هنا، ندرس في هذا الكتاب أنواعاً من أساليب المدرسة الاجتهاديّة تندرج تحت عناوين «المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن»، «المدرسة الاجتهاديّة الروائيّة»، «المدرسة الاجتهاديّة الأدبيّة»، «المدرسة الاجتهاديّة العلميّة»، «المدرسة الاجتهاديّة شبه الجامعة» و«المدرسة الاجتهاديّة الباطنيّة»[1]. وفي نهاية التعريف والدراسة لكلّ واحدةٍ من هذه المدارس نطرح على طاولة البحث عدداً من التفاسير التي كتبت وفقاً لمبادئ هذه المدرسة.

---

(1) إنّ ما نقصده من كلمة «الاجتهاد» في هذه العناوين هو مطلق الاجتهاد، لا الاجتهاد المطلق؛ أي إنّ المقصود بهذه الكلمة نوعٌ من السعي العلميّ للوصول إلى معنى ومراد الآيات، لا بذل الوسع والاستفادة من كلّ الأدوات والأساليب الممكنة لفهم معنى ومقصود الآيات؛ لأنّ إرادة مثل هذا المعنى من كلمة «الاجتهاد» تحصر «المدرسة الاجتهاديّة» بـ«المدرسة الاجتهاديّة الشاملة»، في حين تتوفّر جميع المدارس المذكورة أعلاه على نوعٍ من السعي العلمي أيضاً للوصول إلى معنى ومقصود الآيات.

الفصل الرابع

مدرسة تفسير القرآن بالقرآن وتفاسيرها

مدرسة تفسير القرآن بالقرآن

هناك ثلاث نظريّات حول كيفيّة تفسير القرآن تندرج جميعها تحت هذا العنوان، حيث يمكن أن تشير هذه العبارة إلى أيّ واحدٍ من هذه النظريّات الثلاث:

أ ـ وجوب الاقتصار على الاستعانة بالقرآن عند الاجتهاد في تفسيره والسعي للوصول إلى معانيه ومقاصد آياته؛ لأنّ جميع المعارف والأحكام والعلوم الدينيّة الضروريّة يمكن الحصول عليها من خلال التدبّر في الآيات وملاحظة بعضها مقرونةً ببعضها الآخر، دون حاجةٍ إلى أيّ شيء غير القرآن. ويمكن تسمية هذه النظريّة بـ«نظريّة الاكتفاء بالقرآن».

ب ـ عدم الاحتياج إلى غير القرآن للاجتهاد في تفسيره والسعي للوصول إلى معانيه ومقاصد آياته؛ إذ رغم عدم إمكان الحصول على تفاصيل المعارف وجزئيّات الأحكام وكلّ العلوم الدينيّة الضروريّة من القرآن نفسه، إلّا أنّه يمكن تفسير جميع آيات القرآن من خلال الاستعانة

به ورفع تشابه وإبهام أي آية باللجوء إلى الآيات الأُخرى. ويمكن تسمية هذه النظريّة بـ«نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير».

ج ـ وجوب الالتفات إلى جميع القرائن المتّصلة والمنفصلة للآيات عند تفسير القرآن، ومن جملتها الروايات التي تخصّص عمومات أو تقيّد إطلاقات أو تبيّن إجمال الآيات، مع الإقرار بأنّ تفسير الآيات واعتباره ليس منوطاً بالروايات، بل إنّ معنى الآيات الذي يفهم من خلال القرائن ووفقاً للقواعد الأدبيّة وأُسس المحاورة العقلائيّة معتبرٌ ويمكن الاعتماد عليه بغضّ النظر عن تبيين الآيات أو تأييدها له؛ ومن هذا المنطلق فإنّ أهمّ وسائل تفسير القرآن هو القرآن نفسه الذي يجب السعي حدّ الإمكان لتفسير آياته بالتدبّر بها والاستعانة بغيرها من الآيات.

ويمكن تسمية هذه النظريّة بـ«عدم توقّف قيمة تفسير القرآن على وجود الروايات، والاستفادة القصوى من القرآن في تفسيره». إذن، فكلّ واحدة من هذه النظريّات الثلاث يمكن اعتبارها فرعاً من المدرسة المذكورة، كما يمكن الإشارة إلى أنصار كلّ واحدةٍ منها باعتباره واحداً من أتباع هذه المدرسة.

أتباع المدرسة بنظريّاتها الثلاث

لم نعثر بين المفسّرين المشهورين على واحدٍ منهم يؤمن بالنظريّة الأُولى. وقد أشار الشافعي إلى جماعةٍ يرفضون الأخبار كلّيّاً ويعتبرون القرآن كافياً للوصول إلى المعارف والأحكام الدينيّة[1]. كما أشار بعض

(1) انظر: الشافعي، **الأُم**، ج 4، جزء 7، ص 273، كتاب جماع العلم، حكاية قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها.

الرجاليّين من أهل السنّة إلى أنّ الخوارج كانوا يؤمنون بمثل هذه النظريّة[1]. ولكنّ أيّاً من هؤلاء لم يكن من المفسّرين، ولا توجد له آثار تفسيريّة.

ووفقاً لما ذكره الدكتور **الذهبي** عن الاتّجاه والأُسلوب التفسيري **لأبي زيد الدمنهوري**، فيمكن اعتباره أيضاً من معتنقي هذه النظريّة الأُولى؛ حيث يتجلّى ذلك بوضوح من عبارته التالية:

فهذا كلّه ـ يعني: الدسّ والحشو في التفاسير ـ دعاني إلى تفسيري، وأن تكون طريقتي فيه لكشف الآية وألفاظها بما ورد في موضوعها من الآيات والسوَر، فيكون من ذلك العلم بكلّ مواضع القرآن، ويكون القرآن هو الذي يفسّر نفسه كما أخبر الله، ولا يحتاج إلى شيء من الخارج غير الواقع الذي ينطبق عليه ويؤيّده من سنن الله في الكون ونظامه في الاجتماع...[2].

وأشار **الدمنهوري** عند تفسيره للآية ﴿... فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3] إلى جواز مخالفة رسول الله (ص) لاقتضاء المصلحة، بقوله:

يفيدك أنّ المخالفة المحذورة هي التي تكون الإعراض عن أمره، وأمّا التي تكون للرأي والمصلحة فلا مانع منها، بل هي حكمة الشورى[4].

---

(1) انظر: الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، ج 1، ص 9.

(2) **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 533، نقلاً عن كتاب **الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن** للدمنهوري.

(3) سورة النور 24: الآية 63.

(4) المصدر نفسه، ص 534.

وكما يرى الدكتور **الذهبي** فإنّ **الدمنهوري** لا يكتفي بعدم الاهتمام بالسنّة في تفسيره للقرآن، بل لا يرى لها دوراً في التشريع والتقنين الإسلامي أيضاً، ويقول:

ويظهر لنا أنّ المؤلّف قد ركب رأسه فراح يهدم سنّة رسول الله (ص) ولا يعترف بما لها من مكانة في تفسير القرآن الكريم؛ فقال مقالته السابقة، كما أنّه راح يهدم ما للسنّة من المكانة في التشريع الإسلامي[1]. ومن هنا جاء تفسيره للعديد من آيات الأحكام مطابقاً لرأيه، دون الالتفات لما تقوله الروايات؛ فكانت النتيجة أن خالف ضروريّات ومسلّمات الفقه[2]. إلّا أنّ الأُستاذ **العميد الزنجاني** يرى أنّ الدمنهوري من أنصار نظريّة انتفاء الحاجة إلى السنّة في تفسير القرآن، وإنكار القيمة التفسيريّة للروايات[3].

كما يمكن اعتبار السيّد **أبي الفضل البرقعي** ـ مؤلّف كتاب «**تابشى از قرآن**» ـ أيضاً واحداً آخر من أنصار النظريّة الأُولى؛ إذ وصف القرآنَ في مقدّمته للكتاب المذكور بالحجّة الكافية والذي يمكن فهمه للجميع والكتاب الذي ما كان محتاجاً ولا يحتاج اليوم إلى التفسير[4]، وعند بيانه للآيات 47 إلى 52 من سورة إبراهيم عقب ترجمته لها وبيان بعض النقاط عنها قال: «وعلى أيّ حال فيستفاد من هذه الآية [52] عدّة أشياء: أوّلها أنّها تدلّ على كفاية هذا القرآن لجميع ما يحتاج إليه الناس من أُمور

---

(1) **التفسير والمفسّرون**، ص 533.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 542، 546.

(3) انظر: العميد الزنجاني، **مبانى وروش هاى تفسير قرآن**، ص 363.

(4) انظر: البرقعي، **تابشى از قرآن**، ج 1، ص 15، 21، 25.

دينهم؛ بدليل قوله: «هَذَا بَلاغٌ لِلنَّاسِ». وثانيها أنّ خطابه مفهوم لا يحتاج إلى من يفسّره»[1].

كما أنّه في مقدّمة كتابه الآخر أحكام القرآن بعد أن نقل كلاماً لأمير المؤمنين (ع) من نهج البلاغة وبعض الآيات الكريمة قال: «والذي يتّضح من هذه الكلمات للإمام (ع) والآيات القرآنيّة هو أنّ كلّ ما يحتاجه البشر من المعارف والأحكام جميعها قد تمّ بيانها في القرآن، ممّا يستدعي بذل الجهد لاستخراجها منه»[2].

ومن هذا المنظار يقوم البرقعي بتفسير الآيات مكتفياً بإطلاقها وظهورها الأوّلي دون الالتفات إلى الروايات والقرائن المنفصلة للآيات، منكراً بعض الروايات، ومشكّكاً ببعضٍ من عقائد الشيعة.

ومن هذا الباب ما يفعله عند تفسيره لآيةٍ من آيات سورة إبراهيم (ع) حيث يقول: «إنّ عبارة ﴿. . . لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ. . .﴾»[3] تدلّ على أنّ أيّ أحدٍ غير الله لا يعلم عدد الأنبياء والأُمم وأحوالهم، حتّى رسول الإسلام؛ وهذه الدلالة تتعارض مع بعض الأخبار التي تقول إنّ رسول الله (ص) أو الإمام (ع) يعلم (ما كان وما يكون إلى يوم القيامة)؛ حيث إنّ عدد الأنبياء وأحوال الأُمم السابقة تقع ضمن (ما كان) الذي تدلّ هذه الآية على عدم علم رسول الله (ص) به»[4].

---

(1) البرقعي، تابشى از قرآن، ج 2، ص 37.
(2) المصدر نفسه، ص 16.
(3) سورة إبراهيم 14: الآية 9.
(4) البرقعي، تابشى از قرآن، ج 2، ص 26.

ومنه أيضاً استناده إلى آية ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ. . .﴾[1] في ذمّ زيارة قبور النبيّ والأئمّة (ع)، واستهجانه للبناء على القبور[2].

وفي تفسير آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[3]، نراه يضع جانباً روايات شأن النزول ويبتعد عن رعاية الأُسس العقليّة للمحاورة، فيترجم ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ بمعنى «وهم في حال الخضوع»، ويشير إلى الآيات السابقة واللاحقة بقوله: «وتأتي هذه الآية في الوسط لتقول: إنّ مَن يحبّكم ويريد لكم الخير ويساعدكم هم الله والرسول والمؤمنون؛ وهذا لا علاقة له بالسلطة ولا بالحكومة. بينما لو فسّرناها بمعنى السلطة، للزمنا إثبات حكومة أبي بكر، خصوصاً مع الأخذ بنظر الاعتبار ما جاء في الآيات السابقة لهذه الآية»[4].

وفي بيانه لمعنى آية التطهير ﴿. . . إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[5]، يتجاهل الروايات التي تشير إلى نزولها بصورةٍ مستقلّة، فيفسّرها ضمن سياقها ويعمّمها لتشمل أزواج الرسول (ص)، ويعتبر الإرادة المذكورة في الآية إرادةً تشريعيّة، فينكر بذلك دلالتها على عصمة أهل بيت الرسول (ع)[6].

ومع ذلك، فإنّ البرقعي يستند في بعض مسائل كتاب أحكام القرآن إلى السنّة والروايات، سواء منها ما يتعلّق بالمعارف أو

(1) سورة النمل 27: الآية 80.
(2) انظر: البرقعي، **تابشى از قرآن**، ج 2، ص 329 ـ 330.
(3) سورة المائدة 5: الآية 55.
(4) البرقعي، **تابشى از قرآن**، ج 1، ص 364.
(5) سورة الأحزاب 33: الآية 33.
(6) البرقعي، **تابشى از قرآن**، ج 2، ص 411 ـ 412.

بالأحكام[1]، ويقول في مقدّمته: «إنّ الذي نعتقده هو أنّ أهل بيت العصمة (ع) هم أهل القرآن والعالمون به، وإنّ الآيات المجملة ـ وإن كان بإمكاننا فهمها ـ إلّا أنّنا رجعنا في تفاصيلها إلى المعصومين (ع)، ولم نستخرج من القرآن أبداً أيّ حكمٍ مخالفٍ لما يحكمون به»[2].

وقال أيضاً: «إنّنا لا نرفض الخبر الصحيح، إلّا أنّنا نرى القرآن أكثر وضوحاً منه»[3].

وخلاصة كلامه هي أنّه يرى أنّ القرآن لوحده يكفي لفهم معارف وأحكام الدين، وأنّه مستغنٍ عن الروايات، إلّا أنّه مع ذلك يستفيد من الروايات ولا يستنكر الاستفادة منها، ولو أنّه في أكثر الموارد لم يلتفت إلى الروايات، أو ردّها واعتبرها مخالفة للقرآن.

أمّا النظريّة الثانية، فربما أمكن عدّ يوسف الشعّار (المتوفّى عام 1972م) من أنصارها؛ إذ مع تصريحه في مقدّمة تفسيره تفسير آيات مشكلة بالقول:

«نحن نقبل بالأخبار التي توضّح وتفسّر آيات الزكاة والحجّ والصلاة وغيرها من المجملات التي تشتمل على ما يتفرّع منها»[4]، وقوله: «وقد

---

(1) انظر: البرقعي، **أحكام القرآن**، ص 27، 28، 30، 35، 36، 40، 45، 50، 52، 114، 116، 117، 141 ـ 143، 202، 204، 244، 368، 379، المسائل 24، 25، 30، 43، 44، 51، 60، 70، 73، 305، 321، 325، 496، 498، 502، 699، 707، 920، 1504، 1544.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 11.

(4) الشعّار، **تفسير آيات مشكلة**، ص 6.

استفدنا من أخبارٍ وتفاسير عديدة»[1]؛ إلّا أنّ الذي يستفاد من بعض عباراته أنّه كان يؤمن بالقول بكفاية القرآن لتفسير نفسه. فهو يقول تحت عنوان «ما هي الكيفيّة التي يجب تفسير القرآن بها؟»:

«يجب تركيز الانتباه عند تفسير الآيات على ما يسبقها وما يليها من الآيات، وكذلك على بقيّة الآيات التي نزلت في نفس الموضوع»[2].
ولا نجد ذكراً في كلامه للزوم الرجوع إلى الروايات التفسيريّة وسائر الأُمور التي لها أثرها في التفسير، أمّا عن شأن نزول الآيات فيقول: «... وقبل ملاحظة شأن نزول الآيات يمكننا درك معاني الآيات بصورةٍ مستقلّة، ثمّ ننظر في شأن النزول الوارد بهذا الخصوص، فإن كان مطابقاً لمفهوم الآية فخيرٌ على خير، وإلّا فلن يكون مقبولاً...»[3].

وعند تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران، أنكر قول من يقول بعجزنا عن تفسير الآيات المتشابهة ووجوب البحث عن تأويلها في كلام أئمّة الهدى عليهم السلام، فقال: «لا يوجد ما يجعلنا عاجزين عن فهم معاني الآيات، ألَم ينزل القرآن بلسانٍ واضحٍ ومبين؟!»[4].

ومن الناحية العمليّة، فالملاحظ أنّ الشعّار لا يولي الاهتمام الكافي بالروايات عند تفسيره للآيات، كما لا يرتّب أثراً على حقيقة النزول التدريجي للآيات وورودها على أقسامٍ متعدّدة، بنفس الدرجة التي يرتّبها للسياق والتي تفوق الحدّ؛ ممّا جعله عرضةً للوقوع في أخطاءٍ فاحشة.

---

(1) الشعّار، تفسير آيات مشكلة، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 6.

(3) المصدر نفسه، ص 8.

(4) المصدر نفسه، ص 115.

ومن أمثلة ذلك ما فعله في المطلب الخامس والعشرين عندما لم يلتفت إلى الروايات التي أخبرت عن نزول هذا المقطع ﴿... ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى...﴾ من الآية[1] في يوم عيد الغدير في الثامن عشر من شهر ذي الحجّة[2] بصورةٍ منفصلة ومستقلّة عن بقيّة الآية؛ ففسّر هذه العبارات بصورة متّصلة ومرتبطة بالعبارات والآيات السابقة واللاحقة لها، منكراً أيّ علاقةٍ لهذه الآية بيوم الغدير وإعلان إمامة أمير المؤمنين عليّ (ع) وخلافته[3].

وفي المطلب الثاني والعشرين عند تفسيره عبارة ﴿... قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ...﴾[4] تجاهل أيضاً الروايات التي فسّرت «القُرْبَى» بـ«**عليّ وفاطمة والحسن والحسين (ع)**» وسائر أهل بيت رسول الله (ص) القريبين[5]، واعتبر صلة الرحم ومحبّة المسلمين لأقربائهم موضوعاً للآية، وقال: «لا توجد أيّ قرينة تدفعنا للاعتقاد بأنّ المراد من (المودّة في القربى) هو محبّة قرابة رسول الله (ص) نفسه، والأكيد أنّ هذه العبارة هي كلام عامّ يراد به أن يا أيّها الناس إنّي لا أُريد منكم أجراً لرسالتي هذه ولا جزاء، فإنّ ما أسعى إليه من خلال هذا القرآن هو أن

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 3.

(2) للاطّلاع على بعضٍ من هذه الروايات انظر: البحراني، **غاية المرام وحجّة الخصام**، ج3، ص 328، 340، البابين 39، 40؛ الأميني، **الغدير**، ج 1، ص 230، 238.

(3) انظر: الشعّار، **تفسير آيات مشكلة**، ص 136؛ وللوقوف على خطل آرائه في تفسير هذه الآية، انظر: السبحاني، جعفر، **تفسير صحيح آيات مشكلة**، ص 43، 56.

(4) سورة الشورى 42: الآية 23.

(5) للاطّلاع على بعضٍ من هذه الروايات، انظر: البحراني، **غاية المرام وحجّة الخصام**، ص 230 ـ 244، البابين الخامس والسادس.

أرفع الأحقاد والعداوات التي بينكم وأجعل الوحدة والانسجام بين القبائل وأفراد البشر بديلاً لذلك»[1].

هذا في الوقت الذي لو تمعّن فيه الشعّار بمناسبة الحكم والموضوع (الرسالة وأجرها)، أو التفت على الأقلّ إلى الروايات والأخبار الواردة عن **الأئمّة المعصومين** (ع) والصحابة والتابعين في تفسير هذه الآية؛ لما ذكر ما ذكره من تفسيرٍ لهذه الآية[2].

لقد حمل الكتاب الذي ألّفه **الشعّار** ـ والذي نقلنا مقاطع منه في الفقرات السابقة ـ عنوان تفسير آيات مشكلة، وقد ردّ الأُستاذ **جعفر السبحاني** عليه بكتابٍ آخر أسماه تفسير صحيح آيات مشكلة، ذكر في مقدّمته أنّ عيوب أُسلوب الشعّار التفسيريّ هي تجاهل الأخبار الصحيحة في تفسير الآيات، الجمود على دلالة سياق الآيات وتقديمها على بقيّة الدلائل القطعيّة، عدم تمييزه بين المفهوم والمصداق، وعدم مراعاة معاني المفردات في عصر النزول[3]. إنّ مَن ذكرناهم حتّى الآن في هذا الفصل هم إمّا من المؤمنين بالنظريّة الأُولى، أو النظريّة الثانية، إلّا أنّ درجتهم العلميّة وقابليّاتهم التفسيريّة ليست بالمستوى الذي يسمح لنا بالإشارة إليهم باعتبارهم مفسّرين أصحابَ مدرسةٍ تفسيريّة، أو تسمية نظريّاتهم بالمدارس.

---

(1) الشعّار، **تفسير آيات مشكلة**، ص 344.

(2) لتوضيح معنى ومراد هذه الآية وعدم صحّة التفسير الذي سطّره الشعّار لها، انظر: البابائي، **دظوهشى در آيه مودّت**، مجلّة معرفت، العدد 48، ص 63، 68؛ السبحاني، **تفسير صحيح آيات مشكلة**، ص 12، 34.

(3) انظر: السبحاني، **تفسير صحيح آيات مشكلة**، ص 4.

ومن بين المفسّرين المعروفين، والذي احتّل المكانة العلميّة المرموقة وامتلك القابليّة التفسيريّة العالية وكان له من التلامذة والأتباع ما بوّأه المنزلة التي تسمح لنا ـ من دون أدنى ترديد ـ بالإشارة إلى أُسلوبه باعتباره مدرسةً تفسيريّة، هو العلاّمة السيّد **محمّد حسين الطباطبائي**، مؤلّف كتاب الميزان في تفسير القرآن. وقد اشتهر أُسلوبه التفسيريّ باعتباره تفسيراً للقرآن بالقرآن حيث يفسّر الآيات مستعيناً بالقرآن نفسه؛ وهو ما يسمح بتسمية مدرسته «مدرسة التفسير الاجتهادي للقرآن بالقرآن».

إنّ الوصول إلى معرفة تطابق مدرسة العلاّمة التفسيريّة مع أيٍّ من النظريّات الثلاث ـ التي سبق أن أشرنا إليها في مستهلّ هذا الفصل ـ يحتاج إلى بعض التأمّل والتحقيق. وممّا لا شكّ فيه أنّه لا يؤمن بالنظريّة الأُولى؛ إذ هو لا يعتبر القرآن كافياً للوصول إلى المعارف والأحكام والعلوم الدينيّة الضروريّة، وقد تجلّى ذلك من خلال تصريح الميزان بصورةٍ عامّة بأنّ تفاصيل الأحكام وقصص الأنبياء والأُمم السابقة والمعاد وأمثالها هي من الأُمور التي لا تتوفّر وسيلةٌ لمعرفتها وفهمها إلّا عن طريق الرسول (ص)، وهو ما أشار إليه القرآن نفسه في الآية ﴿... وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ...﴾[1] وأمثالها عندما أرجع الناس إلى الرسول (ص) لفهم هذه الأُمور[2].

كما يتجلّى ذلك أيضاً عند تفسير الآيات في موارد متعدّدة من خلال

(1) سورة الحشر 59: الآية 7.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 84.

إشارته إلى دور السنّة الذي لا بديل له في تفسير وتبيين مطالب وتفاصيل الأحكام[1].

وفي أحد بحوثه الروائيّة فنّد آراء أُولئك الذين دعوا إلى تنحية جميع الروايات جانباً بحجّة وجود روايات مجعولةٍ بينها، معتبراً عملهم هذا نوعاً من الاستغلال لوجود الروايات المختلقة وتفريطاً بالروايات الصحيحة، وقال:

وكما أنّ القبول المطلق تكذيبٌ للموازين المنصوبة في الدين لتمييز الحقّ من الباطل، ونسبة الباطل واللغو من القول إلى النبيّ (ص)؛ كذلك الطرح الكلّي تكذيبٌ لها وإلغاء وإبطال للكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو القائل جلّ ثناؤه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ...﴾[3]؛ إذ لو لم يكن لقول رسول الله (ص) حجّيّة، أو لِما يُنقل من قوله (ص) إلينا ـ معاشرَ الغائبين في عصره أو الموجودين بعد ارتحاله من الدنيا ـ حجّيّةٌ لَما استقرّ من الدين حَجَرٌ على حَجَر[4]. وأمّا عن إثبات انتسابه إلى النظريّة الثانية ـ نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير.

أو عدم قبوله لها أيضاً وقوله بالنظريّة الثالثة، فيحتاج إلى الدقّة

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 246، تفسير الآية 238 من سورة البقرة؛ ج 5، ص 221، تفسير الآية 6 من سوره المائدة؛ ص 327، تفسير الآية 33 من سورة المائدة.

(2) سورة الحشر 59: الآية 7.

(3) سورة النساء 4: الآية 64.

(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 240.

والتأمّل. إنّ بعض عباراته ظاهرة ـ بل صريحة ـ في قبوله للنظريّة الثانية. ومثال ذلك ما قاله في مقدّمة تفسيره:

فإنّ الله سبحانه... ولم يندب إلّا إلى التدبّر في آياته، فرفعَ به أيّ اختلاف يتراءى منها، وجعله [القرآن] هدىً ونوراً وتبياناً لكلّ شيء، فما بال النور يستنير بنور غيره! وما شأن الهدى يهتدي بهداية سواه! وكيف يتبيّن ما هو تبيان كلّ شيء بشيء دون نفسه[1].

ـ وعند ردّه على طريقة تفسير المحدّثين والمتكلّمين والفلاسفة والصوفيّة وعلماء العلوم التطبيقيّة قال:

ولازم ذلك ـ كما أومأنا إليه في أوائل الكلام ـ أن يكون القرآن الذي يعرِّف نفسه بأنّه هدىً للعالمين ونورٌ مبين وتبيانٌ لكلّ شيء، مَهديّاً إليه بغيره، ومستنيراً بغيره، ومبيَّناً بغيره. فما هذا الغير، وما شأنه، وبماذا يهدي إليه، وما هو المرجع والملجأ إذا اختُلف فيه؟! وقد اختُلف واشتدّ الخلاف[2].

ـ وبعد إشارته إلى وجهين من أساليب البحث عن حقائق القرآن وتشخيص مقاصده العالية، أبدى رفضه للوجه الأوّل منهما، ورأى أنّ القرآن نفسه يندب للعمل بالوجه الثاني، موضحاً ذلك بقوله:

وثانيهما: أن نفسّر القرآن بالقرآن ونستَوضِح معنى الآية من نظيرتها بالتدبّر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخّص المصاديق ونتعرّفها بالخواصّ التي تعطيها الآيات... وحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكلّ

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 6.

(2) المصدر نفسه، ص 8 و9.

شيء ولا يكون تبياناً لنفسه!. . . وكيف [يمكن أن] يكون القرآن هدىً وبيّنةً وفرقاناً ونوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجون ولا يكفيهم في احتياجهم إليه وهو أشدّ الاحتياج ؟[1].

ـ أمّا في توضيح روايات التفسير بالرأي فقد قال:

والمحصّل: أنّ المنهيّ عنه [في هذه الروايات] إنّما هو الاستقلال في تفسير القرآن، واعتماد المفسّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه، وهذا الغير لا محالة إمّا هو الكتاب أو السنّة، وكونه هو السنّة ينافي القرآن ونفس السنّة الآمرة بالرجوع إليه وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى للرجوع إليه والاستمداد منه في تفسير القرآن إلّا نفس القرآن[2].

ـ أمّا عن دور **الرسول** (ص) في مقام بيان معاني القرآن، فبعد بيان العلّامة **الطباطبائي** لبعض المطالب قال:

ومن هنا يظهر أنّ شأن النبيّ (ص) في هذا المقام هو التعليم فحسب، والتعليم إنّما هو هداية المعلّم الخبير ذهن المتعلّم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه، لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم؛ فإنّما التعليم تسهيلٌ للطريق وتقريبٌ للمقصد[3].

إنّ اعتباره دور الرسول (ص) في هذا المجال هو التعليم، وحصره معنى التعليم بتسهيل الطريق وتقريب المقصد للمتعلّم؛ يجعل الأمر

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص 11.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 77.
(3) المصدر نفسه، ص 85.

واضحاً أمامنا أنّه يعتقد بإمكانيّة تفسير جميع القرآن دون الاستعانة بالرسول (ص) أيضاً، وإن كان ذلك أمراً صعباً إلّا أنّه ليس بالمستحيل.

ـ وعند تفسيره لآية ﴿...هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ...﴾[1]، رأى أنّ الآيات المحكمة هي أُمّ الكتاب، واستنتج أنّ الآيات المحكمة هي التي تفسّر الآيات المتشابهة، فقال:

والقرآن يفسّر بعضه بعضاً، فللمتشابه مفسّر وليس إلّا المحكم[2].

وعبارته هذه تحصر تفسير الآيات المتشابهة بالآيات المحكمة، ومنها يُعلم اعتقاده بإمكانيّة تفسير جميع الآيات المتشابهة بالاستعانة بالآيات المحكمة، وانتفاء الحاجة إلى ما سوى القرآن حتّى في تفسير هذه الموارد المتشابهة.

وقال في بحث (المحكم والمتشابه) ذيل الإشكال على القول السادس في معنى المحكم والمتشابه:

فما تعرّضَتْ له آية من آيات الكتاب ليس بممتنع الفهم، ولا الوقوف عليه مستحيل. وما لا سبيلَ إلى الوقوف عليه كوقت قيام الساعة وسائر ما في الغيب المكنون، لم يتعرّض لبيانه آية من الآيات بلفظها حتّى تسمّى متشابهاً[3].

وقد أشار السيّد **الطباطبائي** إلى هذه النظريّة أيضاً في كتابه قرآن در

(1) سورة آل عمران 3: الآية 7.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 35.

اسلام، واستدلّ عليها، فقال تحت عنوان (كيف يتقبّل القرآنُ التفسير): «فمن جهة إنّ هذا القرآن هو كتاب لكلّ الناس في جميع الأزمنة، وهو يتوجّه بخطابه للجميع مرشداً وهادياً لهم إلى غاياته؛ ومن جهةٍ أُخرى يقف أمام الجميع موقف التحدّي والمحاجة واصفاً كلامه بالنور والهدى والتبيان لكلّ شيء، ومن الأكيد أنّ مثل هذا النور لا يمكن أنْ يستنير بغيره في تنوير نفسه».

كما أنّه في مقام الاحتجاج بأنّ القرآن ليس كلاماً بشريّاً، قال: «إنّ كلام القرآن كلامٌ منسجمٌ ليس فيه أيّ تناقضٍ، وكلّ ما يتراءى فيه من الاختلاف يمكن رفعه عن طريق التدبّر في القرآن نفسه. ولو لم يكن هذا الكلام كلاماً ربّانيّاً لما امتاز بهذه الميزة، كما أنّ مثل هذا الكلام لو كان محتاجاً إلى شيءٍ آخر أو شخصٍ آخر في توضيح مقاصده؛ لما استقام هذا الدليل»[1].

ثمّ يخلص إلى النتيجة التالية: «والذي نخلص إليه من الفصل السابق هو أنّ التفسير الواقعي هو ذلك التفسير الذي ينتج من التدبّر في الآيات والاستعانة في تفسير الآية بالآيات الأُخرى ذات الصلة»[2].

وفي ختام بحثه عن المعنى المتداول للمحكم والمتشابه يخلص إلى النتيجة التالية: «وعلى هذا، فلا وجود لآيةٍ في القرآن المجيد تخلو من سبيلٍ للوصول إلى معناها الواقعيّ، إذ الآيات القرآنيّة إمّا مُحكمة بالذات كالآيات المُحكمة نفسها، أو مُحكمة بالواسطة كالآيات المُتشابهة، أمّا الحروف المقطّعة في أوائل السور فليس لها مدلولٌ لفظيٌّ

(1) الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص 59 ـ 60.
(2) المصدر نفسه، ص 61.

لغويٌّ أصلاً، لذا فهي خارجة عن هذا التقسيم بين المحكم والمتشابه»[1].

إنّ بعض العبارات التي ذكرناها ظاهرٌ ـ وبعضها الآخر صريح ـ في اعتقاده بإمكانيّة الوصول إلى معاني ومراد القرآن من خلال التدبّر فيه، وتنسحب هذه الإمكانيّة على معاني الآيات المتشابهة أيضاً حيث يمكن تفسيرها عبر الاستعانة بالآيات المحكمة، وهذا يعني انتفاء الحاجة إلى أيّ شيء عدا القرآن، حتّى تفسير **الرسول الأكرم** (ص)، إنّ رسول الله (ص) **والأئمّة المعصومين** (ع) هم المفسّرون للقرآن الذين لا يتطرّق الخطأ إلى تفسيرهم، ولكنّ دورهم ينحصر في تسهيل فهم معاني ومقاصد الآيات، وهذا لا يمنع إمكانيّة الوصول إلى معاني ومقاصد جميع الآيات ـ حتّى المتشابه منها ـ دون الرجوع إلى بياناتهم، غاية الأمر أنّ المفسّر سيجد في بعض الموارد مقداراً من الصعوبة تتطلّب منه مزيداً من التدبّر والتفكير.

هذا ما يظهر من عباراته السابقة، أمّا الذي يظهر من أُسلوبه العمليّ في تفسيره للآيات وبعض النقاط التي ذكرها في مقدّمة الميزان وتلك التي ترد في ثنايا تفسيره وبعض كتبه الأُخرى، ربما أظهرت عدم إرادة العلّامة الطباطبائي لذلك الظهور والإطلاق الذي تشير إليه عباراته السابقة، أو ـ على الأقلّ ـ أثارت الشكوك حول كونه من أنصار النظريّة الثانية، أي نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير.

إنّ أوّل النقاط التي تلفت الانتباه في هذه العبارات هو أنّ ظهورها

---

(1) الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 37.

وإطلاقها لو كان مراداً للعلّامة **الطباطبائي**، وأنّه لو كان معتقداً بوجوب تفسير القرآن بالقرآن وحده وانتفاء الحاجة إلى غيره، فلماذا استفاد هو من غير القرآن أيضاً عند تفسير آياته ومقدّمات تفاسيره، حتّى إنّه أشار في المقدّمة إلى ذلك بقوله:

واحترزنا فيها عن أن نضع إلّا نكتة أدبيّة يحتاج إليها فهم الأُسلوب العربيّ، أو مقدّمة بديهيّة، أو علميّة لا تختلف فيها الأفهام[1].

كما أنّه يستعين في بيان المفردات بالروايات والأشعار العربيّة والعرف، ويكثر من الاستشهاد بأقوال اللغويّين وما تقوله قواميس اللغة. وبالإضافة إلى استناده على الآيات في تعيين القراءة الصحيحة أو ترجيح قراءةٍ على أُخرى، فإنّه يستعين أيضاً بالعرف واللغة والروايات ومدى انسجام القراءة مع القضايا الخارجيّة.

كما أنّه لم يكن غافلاً عن الاهتمام بالقواعد الأدبيّة، ومن هنا نراه في بعض الموارد يشير إلى نقاطٍ تفسيريّة خاصّة مستنداً فيها إلى هذه القواعد[2].

وعند تفسيره للآيات وبيان معانيها يستعين بالقرائن المختلفة من قبيل زمان النزول وثقافة المجتمع في ذلك الزمان، خصائص المتكلّم والمخاطَب، الصفات الخارجيّة لموضوع الكلام والمعلومات العقليّة.

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 12.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 18 ـ 19، تفسير الآية 3 من سورة الفاتحة ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾؛ ص 25، تفسير الآية 5 من سورة الفاتحة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؛ ج5، ص177، 202، 240، 246، 248، 292، 301، 307؛ ج6، ص71، تفسير الآية 73 من سورة المائدة ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾؛ وكذلك الصفحتين 239 و240 من كتابنا هذا.

إنّ الالتفات إلى هذه النقطة يبيّن لنا أنّ ما يعتقده هو عدم وجود المنافاة بين تفسير القرآن بالقرآن وبين الاستفادة من الأُمور التي ذكرناها، وأنّ ما ذكره في العبارات التي نقلناها سابقاً لم يكن يقصد به النفي المطلق للاستعانة بغير القرآن، بل إنّ مراده هو نفي الاستناد إلى الأدلّة النظريّة الفلسفيّة والفرضيّات العلميّة والمكاشفات العرفانيّة في تفسير القرآن وتحميل نتائج البحوث العلميّة والفلسفيّة على مداليل الآيات وتطبيق الآيات على اصطلاحات أهل العرفان، وإنّ تأكيده على أُسلوب تفسير القرآن بالقرآن ووجوب الاستعانة بنفس القرآن عند تفسيره ما كان إلّا لتفنيد طريقة المحدّثين والمتكلّمين والفلاسفة والصوفيّة وعلماء العلوم التطبيقيّة في تفسير القرآن، وكما يقول أهل الفنّ فإنّ الحصر في كلامه حصرٌ إضافيّ.

أمّا النقطة الثانية التي يجب الالتفات إليها، فهي تصريحه تصريحاً عامّاً بأنّ تفاصيل الأحكام وقصص القرآن والمعاد وأمثالها تتوقّف معرفتها على تبيين رسول الله (ص)، وأنّه لولا هذا التبيين ما كنّا قادرين على الوصول إلى تفاصيل هذه الأُمور[1]. كما أنّه خلال تفسيره للآيات في موارد متعدّدة يشير إلى الدور الفريد للسنّة في تبيين خصوصيّات وتفاصيل المعنى ومراد الآيات، وفي موارد أُخرى يستند إلى الروايات لتعيين مقصود الآيات. ومن أمثلة ذلك:

- عند تفسير الآية ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ. . .﴾[2] قال:

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 84.

(2) سورة البقرة 2: الآية 238.

ولا يظهر من كلامه تعالى ما هو المراد من الصلاة الوسطى، وإنّما تفسّره السنّة[1].

- عند تفسيره آية ﴿. . . وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ. . .﴾[2] قال:

يدلّ على مسح بعض الرأس بالجملة. وأمّا أنّه أيُّ بعض من الرأس؟ فممّا هو خارج عن مدلول الآية، والمتكفّل لبيانه السنّة[3].

- وعند تفسير الآية ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ. . .﴾[4]، قال:

وأمّا الترتيب أو التخيير بين أطراف الترديد، فإنّما يستفاد أحدهما من قرينة خارجيّة حاليّة أو مقاليّة، فالآية غير خالية عن الإجمال من هذه الجهة، وإنّما تبيّنها السنّة. . .[5].

- وعند تفسير الآية ﴿ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ. .﴾[6]، قال: أيْ زمان الحجّ أشهرٌ معلومات عند القوم، وقد بيّنته السنّة، وهي شوّال وذو القعدة وذو الحجّة[7].

- وفي تفسير الآية ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 246.
(2) سورة المائدة 5: الآية 6.
(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 221.
(4) سورة المائدة 5: الآية 33.
(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 327.
(6) سورة البقرة 2: الآية 197.
(7) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 78.

﴿ٱلْقُرْبَىٰ﴾[1]، وعند بيانه أنّ المراد من (ذي القربى) هم أشخاص معيّنون من أقارب رسول الله (ص)، استند إلى الأخبار القطعيّة، أي الروايات التي ثبت بالقطع صدورها عن رسول الله (ص) **والأئمّة المعصومين** (ع)[2].

- وعند تفسير الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[3]، وعند بيانه عدم عموميّة (الذين آمنوا) استند إلى روايات أسباب النزول وقال:

ولو صحّ الإعراض في تفسير آية بالأسباب المأثورة عن مثل هذه الروايات على تكاثرها وتراكمها، لم يصحّ الركون إلى شيء من أسباب النزول المأثورة في شيء من آيات القرآن، وهو ظاهر[4].

وظاهر هذه الكلمات أنّ الاستفادة من روايات أسباب النزول في التفسير هو أمر صحيح في الجملة، ولا يمكن القبول برفضها كلّيّاً.

- وعند تفسيره لآية التطهير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[5]، وتأييداً لحقيقة نزول هذه الآية مستقلّة بنفسها، وعدم نزولها ضمن الآيات المتعلّقة بنساء النبيّ (ص)، استند إلى الروايات أيضاً[6].

ويظهر من هذه الأمثلة التي أوردناها أنّه كان يرى للروايات دوراً مهمّاً

---

(1) سورة الأنفال 8: الآية 41.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 89.

(3) سورة المائدة 5: الآية 55.

(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 8.

(5) سورة الأحزاب 33: الآية 33.

(6) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 16، ص 311.

في بيان بعض النقاط التي تساهم في توضيح معنى ومراد الآيات، بل كان يرى لها في بعض الموارد دوراً لا بديل لها فيه. وربما أمكن القول في التوجيه والجمع بين هذه الموارد وظهور العبائر السابقة حول عدم احتياج التفسير للروايات، إنّ العلاّمة يرى أنّ مجال التفسير وحدوده تنحصر في معاني القرآن التي يمكن فهمها دون الرجوع إلى الروايات، وأنّ المطالب التي يتوقّف فهمها وتفسيرها على الروايات تقع خارج دائرة التفسير؛ إذ إنّ الله تعالى لم يشأ إفهام الناس هذه المطالب عن طريق كتابه.

ومع أنّ بعض عبارات العلاّمة تؤيّد مثل هذا التوجيه، إلّا أنّ الأخذ بنظر الاعتبار ما عرّف به التفسير من أنّه: «التفسير، وهو بيان معاني الآيات القرآنيّة، والكشف عن مقاصدها ومداليلها»[1]، والنقاط المعيّنة التي بيّنها في هذه الموارد من خلال الاستعانة بالروايات أو التي قال إنّ السنّة هي الكفيلة ببيانها، والتي لا شكّ في ارتباطها بمقاصد الآيات التي لا يمكن الوصول إليها بشكلٍ كامل إلّا من خلال تبيين هذه الموارد؛ كلّ ذلك يدفع إلى الاعتقاد بعدم صحّة مثل هذا التوجيه المذكور.

وربما أمكن القول: إنّ العلاّمة في منهجه التفسيريّ يرى لزوم الاستفادة من الروايات، وإنّ ما يظهر من عباراته السابقة من عدم حاجة التفسير إلى الروايات لا يعبّر عن مراده الحقيقيّ، ولا يبعد كون مقصوده في تلك العبارات هو الردّ على رأي البعض الذين يقولون بعدم اعتبار أيّ تفسيرٍ لا يستند إلى الروايات المعتبرة.

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 4. ويظهر من بعض كلماته الأُخرى في المقدّمة أنّه يرى أنّ تشخيص ومعرفة المصاديق أيضاً يقع ضمن دائرة التفسير. انظر: المصدر نفسه، ص9، 11

وبتعبيرٍ آخر: إنّ مقصوده هو أنّ فهم المعارف الأساسيّة وأحكام الدين العامّة من القرآن وتبيين دلالة الآيات عليها لا يتوقّف على وجود الروايات، وهذا لا يعني أنّ الوصول إلى كلّ أعماق ومستويات المعاني والمعارف القرآنيّة يمكن أن يتمّ من دون الاستعانة بالروايات.

وممّا يؤيّد ـ بل يؤكّد ـ هذا القول، أنّ العلاّمة نفسه في كتابه قرآن در اسلام بعد بيانه أنّ القرآن في تفسير نفسه يجب أن لا يكون محتاجاً لغيره، وقوله إنّ التفسير الواقعي هو ذلك التفسير الذي يحصل من التدبّر بالآيات والاستعانة بالآيات الأُخرى ذات العلاقة؛ عرّف أُسلوب التفسير الصحيح بأنّه: «تفسير الآية اعتماداً على التدبّر واستنطاق معنى الآية من مجموع الآيات ذات الصلة، والاستفادة من الرواية عند الإمكان»[1].

إن عبارته هذه تدفعنا إلى القول بأنّ رأيه في تفسير القرآن هو وجوب الالتفات إلى الرواية أيضاً متى ما كان ذلك ممكناً، ومع الأخذ بنظر الاعتبار مجموع الآيات والروايات ذات الصلة بالآية، يتمّ التوصّل إلى معنى الآية. أمّا في الموارد التي لا توجد فيها رواية، فيمكن الوصول إلى معنى الآية من خلال التدبّر فيها والاستعانة بالآيات الأُخرى. فيكون المقصود من عدم الحاجة إلى الرواية في تفسير القرآن هو هذا المعنى؛ أي عدم جواز التخلّي عن السعي لفهم القرآن في موارد انعدام وجود الرواية المفسّرة بحجّة توقّف التفسير على الرواية.

وقد تعرّض بعض تلامذة العلاّمة أيضاً لبيان أُسلوبه التفسيري قائلاً: «إنّ للمرحوم العلاّمة قدس سره تتبّعه الطويل والمعمّق في السنّة المسلّمة

---

(1) انظر: الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص 61.

للمعصومين (ع)؛ لذا نراه عند تفسير أيّ آيةٍ يتّبع في ذلك طريقةً يستفيد معها من الأدلّة والمؤيّدات التي يمكن أن تتوفّر في سنّة المعصومين (ع) باعتبارها تأكيداً أو تدعيماً لما فسّر الآية به. أمّا عند عدم توفّر الدليل أو المؤيّد من الروايات، فيفسّر الآية محلّ البحث بصورةٍ لا تتناقض فيها مع السنّة القطعيّة لهذه الذوات المقدّسة؛ إذ إنّ تباين القرآن والسنّة يعني الافتراق بين هذين الحبلَين الإلهيّين الممتدّين اللذين يمتنع افتراقهما: «لن يفترقا حتّى يَرِدا عَلَيَّ الحَوْض»[1].

وممّا يؤيّد هذا الرأي، أنّ مع قلّة رجوع العلاّمة في بحوثه التفسيريّة إلى الروايات، إلّا أنّ المعنى الذي يبيّنه للآيات غالباً ما يطابق الروايات. والنقطة الأُخرى أنّه ضمن تفسير آية ﴿ . . . وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، قال: إنّ كلام رسول الله (ص) ـ بدليل هذه الآية ـ وكلام أهل البيت (ع) ـ بدليل حديث الثقَلَين ـ حجّة في تفسير الآيات القرآنيّة، وهذه الحجّيّة لا تختصّ ببيان المتشابهات والأسرار وتأويل الآيات، بل هي حجّةٌ في نصّ وظاهر الآيات أيضاً[3].

والذي يلزم من هذا الرأي أنّه لو دلّت روايةٌ من رسول الله (ص) أو أهل البيت (ع) على عدم إرادة إطلاق أو عموم وظهور ـ أو حتّى نصّ ـ آيةٍ ما، فاعتماداً على هذه الرواية يجب التخلّي عن ظهور أو نصّ أو إطلاق أو عموم هذه الآية وتفسيرها طبقاً للرواية.

---

(1) الجوادي الآملي، **سيره تفسيرى علامه طباطبائى: شناخت نامه علامه طباطبائى**، ج 2، ص 78.

(2) سورة النحل 16: الآية 44.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 12، ص 261.

كما أنّه لو احتُمل وجود مثل هذه الرواية؛ لوَجَبَ البحث عنها، وما دام عدم وجودها غير معلوم، فلا يثبت عموم وإطلاق ونصّ وظهور الآيات، كما لا يمكن الوصول إلى مراد الله تعالى منها.

ومن فوائد هذا الكلام أيضاً قرينةٌ أُخرى على أنّ ظهور وإطلاق بعض عبارات العلاّمة **الطباطبائي** السابقة حول عدم احتياج التفسير إلى الرواية، ليس مراداً له، فهو يقبل تقييد وتخصيص الآيات بالروايات، كما يقبل قرينيّة الروايات للآيات. ولا نستبعد أن يكون مراده من تلك العبارات هو أنّ التفسير ليس تابعاً ومحتاجاً للرواية بالنحو الذي لو افتقدنا فيه هذه الرواية عند تفسيرنا لآيةٍ ما، وجب التوقّف عن تفسيرها وفهم معناها.

وبناءً على هذه النقاط التي ذكرناها، فلا يمكن نسبة العلاّمة الطباطبائي إلى النظريّة الثانية ـ نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير ـ معتمدين على أقواله في العبارات السابقة، بل إنّ الذي نراه مطابقاً لأُسلوبه التفسيري الذي اتّبعه في تفسير الميزان والذي يمكننا نسبته إليه بصورة قطعيّة وما دفعه بالذات إلى تسمية مدرسته التفسيريّة بالمدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن؛ هو النظريّة الثالثة، أي نظريّة عدم توقّف اعتبار التفسير على وجود الروايات والاستفادة القصوى من القرآن في تفسيره. ومعنى هذا أنّه مع اعتقاده بلزوم التوجّه بالقرائن المتّصلة والمنفصلة ومن بينها الروايات ذات العلاقة بالآيات، والتفاته إليها عند تفسير الآيات، فهو يرى إمكانيّة حلّ مشكلات تفسير الآيات من خلال التدبّر بالآيات نفسها والاستعانة بنظائرها، ممّا يستوجب الاستفادة من القرآن نفسه قبل كلّ شيء عند تفسير أيّ آيةٍ.

وعلى أساس هذه النظريّة، فقد استفاد في تفسير وتوضيح معنى ومراد الآيات من القرآن نفسه أكثر من أيّ شيءٍ آخر.

ومن أمثلة ذلك ما فعله عند تفسير الآيتين ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ...﴾[1]، حيث أشار إلى أربعين آيةً أُخرى من القرآن، واستفاد منها في توضيح معنى هاتين الآيتين[2].

وممّن يمكن الإشارة إليهم في عداد أنصار هذه المدرسة، هو الأُستاذ **الجوادي الآملي**؛ فرغم أنّه يستفيد في تفسير الآيات من غير القرآن أيضاً، ويعتبر سنّة المعصومين(ع) والعقل البرهاني والبراهين العلميّة القطعيّة أيضاً من منابع التفسير[3]، ممّا تنتفي معه إمكانيّة عدّه ضمن أنصار النظريّة الأُولى، بل وحتّى النظريّة الثانية؛ إلّا أنّ قوله باعتبار القرآن أهمّ مصادر التفسير[4]، وتصريحه بأفضليّة وفاعليّة أُسلوب تفسير القرآن بالقرآن[5]، وكثرة استناده على القرآن نفسه عند تفسيره للآيات كلّما وجد إلى ذلك سبيلاً[6]؛ تسمح لنا باعتباره واحداً من أتباع النظريّة الثالثة، وبالتالي انتسابه إلى المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن.

وقد أشار هو إلى هذا الموضوع في مقدّمته لكتاب تسنيم بقوله: «إنّ أفضل وأكفأ أُسلوبٍ تفسيريٍّ للقرآن ـ وهو الأُسلوب التفسيريّ لأهل

---

(1) سورة الفاتحة 1: الآيتان 6 ـ 7.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص 28، 37؛ والجدير بالذكر أنّ في صحّة استفادته مجالاً للبحث والتأمّل، وهو بحث صغرويّ ليس هنا مجال مناقشته.

(3) انظر: الجوادي الآملي، **تسنيم**، ج 1، ص 57.

(4) انظر: المصدر نفسه.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 61.

(6) يمكن الإشارة على سبيل المثال إلى رجوعه إلى أكثر من 90 آية قرآنيّة عند تفسير الآية 7 من سورة الفاتحة. انظر: الجوادي الآملي، **تسنيم**، ص 515، 546.

البيت(ع) أيضاً ـ هو الأُسلوب الخاصّ المعروف بـ(تفسير القرآن بالقرآن). وفي هذا الأُسلوب، تنفتح مغاليق أيّ آيةٍ من آيات القرآن الكريم وتعطي ثمارها من خلال التدبّر في باقي الآيات القرآنيّة والاستفادة منها. إنّ تبيين الآيات الفرعيّة بواسطة الآيات الأصليّة والمحوريّة، والاعتماد على الآيات الأقوى والاستدلال بها في التفسير، ينشأ من حقيقة أنّ بعض آيات القرآن تتضمّن في داخلها كلّ العناصر اللازمة لتشييد بناءٍ معرفيٍّ متماسك، وبعض آياته الأُخرى تتكفّل فقط بتوفير بعضٍ من عناصر مثل هذا البناء. وآيات المجموعة الثانية يمكن تبيينها وتفسيرها عبرَ الاستعانة بآياتِ المجموعة الأُولى»[1].

ويتكرّر مضمون هذا الكلام أيضاً في تفسيره الموضوعيّ[2]. ومن الأنصار الآخرين للنظريّة الثالثة لهذه المدرسة أيضاً **محمّد أمين الشنقيطي المالكي** مؤلّف تفسير أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن؛ حيث أشار في مقدّمة تفسيره إلى سبب تأليفه لهذا الكتاب ودليله على أفضليّة الأُسلوب الذي اتّبعه فيه بقوله:

واعلم أنّ من أهمّ المقصود بتأليفه أمرين: أحدهما بيان القرآن بالقرآن؛ لإجماع العلماء على أنّ أشرف أنواع التفسير وأجلّها، تفسير كتاب الله بكتاب الله؛ إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جلّ وعلا من الله جلّ وعلا[3].

---

(1) الجوادي الآملي، تسنيم، ص 61.

(2) انظر: المصدر نفسه، تفسير موضوعى قرآن كريم القرآن في القرآن، ج 1، ص 144 و395.

(3) الشنقيطي، أضواء البيان، ج 1، ص 30.

ولم يكتفِ الشنقيطي باستفادته من القرآن عند تفسيره للآيات، بل لجأ إلى البحث في النواحي اللغويّة والصرفيّة والنحويّة والشعريّة والأُصوليّة والروائيّة أيضاً، مشيراً إلى ذلك في مقدّمته:

وقد تضمّن هذا الكتاب أُموراً زائدةً على ذلك، كتحقيق المسائل اللغويّة وما يحتاج إليها من صرفٍ وإعراب، والاستشهاد بشعر العرب، وتحقيق ما يحتاج إليه في المسائل الأُصوليّة، والكلام على أسانيد الأحاديث[1].

كما استعان في تفسيره أيضاً بالروايات[2] وباقي الأُمور المذكورة[3]، بل عَمَد إلى التفصيل أحياناً في بحثه عن الروايات وأقوال العلماء حول معاني الآيات[4]، إلّا أنّ جلّ اهتمامه يبقى متوجّهاً للاستفادة من آيات القرآن الكريمة. مثال ذلك ما نلاحظه في تفسير سورة الفاتحة، حيث استند في حوالي الأربعين مورداً على الآيات القرآنيّة، بينما استفاد من الروايات في موردين فقط، ولم يستعن بمسائل علوم

---

(1) الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج1، ص 31.

(2) ومن نماذج ذلك:

قوله عند تفسير ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ وبيان الفرق بينهما: «ويدلّ له الأثر المرويّ عن عيسى ـ كما ذكره ابن كثير وغيره ـ أنّه قال ـ عليه وعلى نبيّنا الصلاة والسلام ـ: الرحمن رحمن الدنيا والآخرة، و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ رحيم الآخرة». المصدر نفسه، ص 47.

وفي تفسير ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ وأنّ الأُولى تشير إلى اليهود والثانية إلى النصارى، قال: «وقد جاء الخبر بذلك عن رسول الله ـ (ص) ـ من حديث عديّ بن حاتم رضي الله عنه». المصدر نفسه، ص 50.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 69، 148، 169، 257، 408.

(4) مثل بحثه المفصّل ذيل الآية 110 من سورة النساء حول صلاة المسافر والأقوال والروايات الواردة بشأنها. انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص 207، 226.

الأُصول واللغة والمعاني والبيان بأكثر من موردٍ واحد لكلّ منها[1].

والذي يجب الإشارة إليه هنا هو أنّ ما ذكره **الشنقيطي** من أنّ تفسير القرآن بالقرآن يعتبر أشرف أنواع التفسير وأجلّها؛ يدلّ على أنّه يرى في المدارس التفسيريّة الأُخرى حُسناً نسبيّاً أيضاً، ولا يرى ما يراه البعض من أتباع هذه المدرسة[2] من عدم صحّة باقي المدارس التفسيريّة.

ومن المفسّرين الذين لا شكّ في انحيازهم إلى هذه المدرسة، الدكتور **محمّد الصادقي** مؤلّف تفسير الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة.

وهو أيضاً ممّن نستطيع الجزم بعدم اعتقاده بالنظريّة الأُولى؛ لأنّه يصرّح بقبوله للحديث في ضوء القرآن، كما يرفض الاكتفاء بالقرآن وترك السنّة، ويقول مبيّناً لما يراه أُسلوباً صحيحاً:

وإنّما الطريقة المُثلى هي اتّباع القرآن كأصل، واتّباع الحديث على ضوء القرآن، دون إفراط مَن يقول: حسبنا كتاب الله، ويترك السنّة[3]. أمّا ميله إلى النظريّة الثانية أو النظريّة الثالثة، فهو ممّا يحتمل الترديد ويحتاج إلى التأمّل.

فبعض أقواله يُستشفّ منها اعتقاده بالنظريّة الثانية، أي نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير.

---

(1) انظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، ص 47، 50.

(2) مثل الدكتور محمّد الصادقي الذي ذكر في تفسيره انحيازه إلى المدرسة الاجتهاديّة لتفسير القرآن بالقرآن وأدلّته على ذلك، ثمّ قال: «إذاً فمسالك التفسير كلّها هباء وخواء، إلّا تفسير القرآن بالقرآن». الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 18.

(3) الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج1، ص 37.

وقد جاء في حواره مع مجلّة پژوهش هاى قرآنى: «إنّ تفسير القرآن بالقرآن كافٍ بصورةٍ مطلقة، بل إنّ رسول الله (ص) والأئمّة (ع) قد فسّروا القرآن بالقرآن أيضا»[1].

وقال أيضاً: «وأنا أدّعي أنّه لا توجد في القرآن حتّى آيةٌ واحدة لا يمكن فهمها مستقلّةً بنفسها، فما بالك بها مقرونةً بغيرها، وهذا طبعاً باستثناء أوائل السور وحروفها المقطّعة. أمّا آيات القرآن المتشابهة، فهي صنفان: مجموعة منها متشابهة فعلاً، وهذه يمكن فهمها بواسطة آيةٍ محكمة، والمجموعة الثانية تكون أعمق من غيرها، والآية المتشابهة من هذه المجموعة يمكن فهمها بنفسها لو دقّقنا فيها أكثر»[2].

وفي مقدّمة تفسيره يؤكّد أيضاً على هذا الأُسلوب محتجّاً على ذلك بآية ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ﴾[3]، ويخلص مستنتجاً:

فالذين لا يمسِّكون بالكتاب أو يمسِّكون في تفسير الكتاب بغير الكتاب هم مِن المفسدين، حيث المرجع الوحيد في المختلَف فيه هو الله[4].

إلى أن يقول:

إذن فمسالك التفسير كلّها هباء وخواء إلّا تفسير القرآن بالقرآن،

---

(1) الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج1، ص 37، «حوار مع الأُستاذ الدكتور محمّد الصادقي»، **مجلّة پژوهش هاى قرآنى**، العدد 9، ص 287.

(2) المصدر نفسه، ص 289.

(3) سورة الأعراف 7: الآية 170.

(4) الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 16.

و. . .[1]. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ تسميته لتفسيره باسم الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة، وإشارته في مقدّمة التفسير إلى السنّة والروايات بقوله:

ومموقف السنّة المحمّديّة هو موقف الهامش الشارح لكتاب الله[2]. . . وما الأحاديث المرويّة إلّا كهوامش مختلفة على متن الكتاب، ما تلائم منها المتن تُقبَل له شارحة، وما لا تلائم تُضرب عرض الحائط[3].

واعتقاده بفائدة الرجوع إلى الروايات لتوضيح إشارات ولطائف وحقائق القرآن، وتوصيته بذلك، حيث يقول:

ثمّ يراجع الأحاديث الواردة في تفسيرها، ناظراً إليها من زاويتين: نظرة التثبّت من صدورها؛ بموافقتها للآية، ثمّ نظرة الاستيضاح لما استخفى منها من إشاراتها ولطائفها وحقائقها إن لم يكن هو من أهلها، أو يستزيد منها عن أهليها الذين هم من أهل بيت القرآن؛ فأهل البيت أدرى بما في البيت[4]. واستعانته في تفسير الآيات بالروايات[5]، والنواحي الأدبيّة[6] غيرها؛ كلّ ذلك ربما يدعو للتردّد في القول باعتقاده بالنظريّة الثانية، ويوحي بانتسابه إلى النظريّة الثالثة وعدم إنكاره لدور السنّة في

---

(1) الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ص 18.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 25.
(4) الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 26.
(5) للاطّلاع على نماذج من ذلك، انظر: المصدر نفسه، ص 79، 80، 85 ـ 87، 114، 126، 131 ـ 134.
(6) للاطّلاع على نماذج من ذلك، انظر: المصدر نفسه، ص 77، 78، 82 ـ 84، 108.

تفسير القرآن. إلّا أنّ التعمّق في التأمّل والتدقيق في عباراته يوضح اعتقاده بكفاية القرآن في التفسير وعدم الاحتياج إلى الروايات فيه، وأنّه يرى أنّ كلّ آيات القرآن ـ بما فيها المتشابه منها ـ باستثناء الحروف المقطّعة، يمكن تفسيرها بالتدبّر في القرآن نفسه والاستعانة بالآيات الأُخرى دون الحاجة إلى الروايات التفسيريّة؛ إذ رغم عدم إنكاره لفائدة الروايات، واعتباره الروايات الموافقة لكتاب الله مفيدةً ومهمّة في توضيح المعاني الخافية على القاصرين[1] ودورها في إغناء معلوماتنا عن إشارات ولطائف وحقائق القرآن[2] وبيان تأويلات ورموز الحروف المقطّعة[3]؛ ورغم تصريحه بعدم حاجة التفسير إلى الروايات، فإنّنا لا نجد في قبال ذلك وفي جميع عباراته كلمةً أو قرينةً تدلّ على الحاجة إلى الروايات في أحد مستويات التفسير، بل يحصر ما يخرجه من دائرة البُعد الدلالي للآيات على الحقائق القرآنيّة ورموز الحروف المقطّعة فقط، حيث يرى أنّ الوصول إليها هو من مختصّات الروايات[4].

البحث في النظريّة الأُولى

طُرِحت النظريّة الأُولى ـ أي الاكتفاء بالقرآن ـ في الأيّام الأخيرة من حياة **رسول** الله (ص)، من قبل البعض الذين قالوا: «حسبنا كتاب الله» في مقابل هداية وتعاليم الرسول (ص).

---

(1) حيث يقول: «وما تفسير السنّة للكتاب إلّا إيضاحٌ لما أجمَلَ على القاصرين، لا لقصورٍ في دلالات الكتاب؛ فإنّها بيّنات حتّى في المتشابهات». انظر: الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ص24.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 26.

(3) انظر: «حوار مع الأُستاذ الدكتور محمّد الصادقي»، **مجلّة پژوهش هاى قرآنى**، العدد 9، ص 288.

(4) انظر: المصدر نفسه.

وقد أشار **محمّد بن إسماعيل البخاري**، وهو المحدّث الذي يحتلّ مكانةً مرموقة لدى أهل السنّة، إلى ذلك بقوله:

حدّثنا **إبراهيم بن موسى**، حدّثنا **هشام**، عن **معمّر**، ح، وحدّثني **عبد الله بن محمّد**، حدّثنا **عبد الرزّاق**، أخبرنا **معمّر**، عن **الزهري**، عن **عبيد الله بن عبد الله**، عن **ابن عبّاس** رضيّ الله عنهما، قال: لمّا حضر **رسول الله** ـ (ص) ـ وفي البيت رجالٌ فيهم **عمر بن الخطّاب**، قال النبيّ ـ (ص) ـ: هلمّ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده. فقال عمر: إنّ النبيّ (ص) قد غلب عليه الوجه، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم مَن يقول قرّبوا يكتب لكم النبيّ (ص) كتاباً لن تضلّوا بعده، ومنهم مَن يقول ما قال عمر.

فلمّا أكثروا اللغو والاختلاف عند النبيّ ـ (ص) قال **رسول الله** (ص): قوموا. قال **عبيد الله**: وكان **ابن عبّاس** يقول: إنّ الرزيّة كلّ الرزيّة ما حال بين رسول الله (ص) وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم[1].

إلّا أنّ وضوح بطلان هذا القول، لم يدع مجالاً كي يكون له أتباعٌ بين علماء الإسلام والمفسّرين المعروفين[2]، وذلك بسبب:

---

(1) البخاري، **الصحيح**، ج 7، ص 225، كتاب المرضى والطبّ، باب 357، قول المريض: قوموا عنّي، ح 574.

(2) وكما سبقت الإشارة إليه، فإنّ الشافعي قد ذكر جماعةً ممّن يعتقدون بهذه النظريّة، كما أنّ بعض علماء الرجال من أهل السنّة قد اعتبر الخوارج أيضاً ممّن يقولون بهذه المقالة، إلّا أنّ أيّاً من هؤلاء لم يترك لنا أثراً تفسيريّاً. كما أنّ **أبا زيد الدمنهوري** ـ وهو من أهل السنّة ـ قد مال إلى هذه النظريّة وكتب تفسيراً بعنوان الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، إلّا أنّ **الذهبي** يقول إنّ هذا التفسير قد جاوبه بمعارضة شديدة من قبل علماء الأزهر، حيث رأوا عدم المصلحة في وجوده بأيدي الناس فجمعوه وأخفوه بعيداً عن=

أوّلاً: إنّ مَن له أدنى اطّلاع على كيفيّة البيان القرآني ومتطلّبات البشر العلميّة في ميادين المعارف والأحكام الدينيّة، يعلم جيّداً أنّ القرآن بمفرده لا يكفي لتعليم المعارف والأحكام اللازمة للبشر.

وثانياً: إنّ آية ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[1]، حديث الثقلين المتواتر[2] «إنّي تاركٌ فيكم الثَّقَلَيْن، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي...»[3]؛ يشكّلان دليلاً تامّاً على عدم صحّة هذه النظريّة؛ فالآية المذكورة تدلّ على وجوب اتّباع أوامر ونواهي الرسول (ص) وأهمّيّة رواياته وإفاضاته العلميّة، كما يُفهم من حديث الثقلين لزوم التمسّك بروايات أهل بيت الرسول وعدم كفاية التمسّك بكتاب الله للوقاية من الضلال. وقد جاء في بعض الروايات المنقولة عن رسول الله (ص) أنّه قد أخبر عن ظهور مثل هذا القول في المستقبل، مؤكّدا على النهي عنه، ومصرّحاً بعدم صحّته. ومنها:

... عن **المقدام بن معديكرب الكندي**، قال: قال رسول الله (ص): ألا إنّي أُوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إنّي أُوتيت القرآن ومثله معه، لا يوشك رجلٌ ينثني شبعانَ على أريكته يقول: عليكم بالقرآن،

= متناول الناس. انظر: **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 532.
أمّا في الأوساط الشيعيّة، فيلاحظ في بعض كتب السيّد **أبا الفضل البرقعي** ميله إلى هذه النظريّة. وهو الآخر قد جاوبه بالرفض له ولكتاباته من قبل الشيعة.

(1) سورة الحشر 59: الآية 7.

(2) ورد هذا الحديث بِصِيَغٍ مختلفة في المصادر الشيعيّة والسنّيّة، وقد تمّ تجميع 587 حديثاً منه من مصادر أهل السنّة في كتابٍ واحد. انظر: لجنة التحقيق في مسألة الإمامة، كتاب الله وأهل البيت في حديث الثَّقَلَين، ص 44، 483.

(3) الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 19، ح 9؛ البروجردي، **جامع أحاديث الشيعة**، ج 1، ح302، ص 200.

فما وجدتم فيه من حلالٍ فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرامٍ فحرّموه...[1]. ومنها:

... عن النبيّ (ص) قال: لا أُلْفِيَنَّ أحدكم متّكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري ممّا أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: ما أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتّبعناه[2].

وهناك حديثان آخران قريبان من هذا المضمون موجودان في الصفحة 109 من المستدرك على الصحيحين، فراجعهما. وهنا نناقش بعض الأدلّة التي تمّ الاستدلال بها، وتلك التي يمكن أن يتمّ الاستدلال بها مستقبلاً لإثبات أو تأييد هذه النظريّة.

أ ـ «تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ».

من بين الآيات التي يمكن الاستدلال بها لإثبات هذه النظريّة، الآية 89 من سورة النحل: ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[3]. ويمكن ملاحظة الاستناد على هذه الآية في حديث **الشافعي** عن جماعة ترفض الأخبار بصورةٍ كلّيّة وتكتفي بالقرآن لكسب المعارف وأحكام الدين. وربما كان **الدمنهوري** يستند إلى هذه الآية في قوله الذي نقله عنه الدكتور **الذهبي**، حيث قال: «ويكون القرآن هو الذي يفسّر نفسه كما أخبر الله، ولا يحتاج إلى شيء من الخارج»[4].

وعلى أيّة حال، فالذي يمكن قوله في تقرير الاستدلال بهذه الآية:

---

(1) أحمد بن حنبل، **المسند**، ج 4، 131.

(2) الحاكم النيشابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج 1، ص 108.

(3) سورة النحل 16: الآية 89.

(4) الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 533.

إنّ الله تعالى قد وصف القرآن في هذه الآية بأنّه تبيانٌ لكلّ شيء، وعموم (كلّ شيء) يشمل الآيات التي تحتاج إلى التفسير، كما يشمل كلّ معرفةٍ وحكمٍ يحتاج البشر إليهما.

وخلاصة الأمر أنّ القرآن كافٍ لتفسير نفسه، وكافٍ للحصول على أيّ علمٍ دينيٍّ تحتاج إليه البشريّة، ولا لزوم للاستعانة بغيره في هاتين المهمّتين. وهذه بالضبط هي نظريّة الاكتفاء بالقرآن.

بحثٌ ونقد

يعلم كلّ من له معرفة بالقرآن ومعارفه وأحكامه أنّه لم يتمّ بيان كلّ شيء ـ بل حتّى كلّ العلوم والأحكام الدينيّة ـ في القرآن الكريم بصورةٍ واضحة يمكن فهمها لعامّة الناس. وهذه القرينة الخارجيّة تدلّ على عدم إرادة الإطلاق أو العموم في هذه الآية الكريمة، ولا تعني أنّ القرآن الكريم هو المبيّن لكلّ شيء أو لكلّ العلوم والأحكام الدينيّة لجميع مفسّريه. وعند عدم إرادة هذا المعنى، فلا يخلو الأمر من احتمال أحد ثلاثة معانٍ، هي:

1 ـ إنّ المقصود هو أنّ القرآن تبيانٌ لكلّ شيء وكلّ المعارف والأحكام الدينيّة بالنسبة للرسول الأكرم (ص) وأوصيائه العظام، أي إنّ هذا الكتاب يتكفّل ببيان كلّ شيء من خلال لسانَي الظاهر والباطن اللذين لا يعلمهما إلّا الراسخون في العلم من الرسول الأكرم وأوصيائه (ع)، ولا يعني ذلك تبيانه لكلّ شيء بلسان الظاهر الذي يستطيع الجميع فهمه.

2 ـ إنّ المقصود من كونه تبياناً هو أنّ أيّ شيء إمّا أن يكون القرآن قد بيّنه بنفسه، أو أرجعه إلى فردٍ هو المبيّن الواقعي له. وبكلامٍ آخر،

فإنّ كونه تبياناً لكلّ شيء، هو قولٌ عامّ يشمل بيان نفس ذلك الشيء أو بيان الطريق الصحيح لمعرفة ذلك الشيء.

3 ـ أن لا يكون المراد من (كلّ شيء) هو الأشياء على إطلاقها ولا حتّى مطلق المعارف والأحكام الدينيّة، بل المراد هو أُصول الدين وكلّيّات الأحكام الدينيّة. لقد اختار البعض من المفسّرين الاحتمال الثاني[1]، بينما اختار بعضهم الآخر الاحتمال الثالث[2].

إلّا أنّ الروايات تدلّ على الاحتمال الأوّل؛ لأنّ الروايات تصرّح بأنّ

---

(1) قال الشيخ الطوسي في تفسير هذه الآية: «ومعنى العموم في قوله كلّ شيء المراد به من أمور الدين إمّا بالنصّ عليه، أو الإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبيّ والحجج القائمين مقامه، أو إجماع الأُمّة، أو الاستدلال؛ لأنّ هذه الوجوه أُصول الدين وطريقٌ موصلة إلى معرفته». **التبيان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 418.
كما قال الطبرسي ما يلي: «ومعناه: ليبيّن كلّ شيء يحتاج إليه من أُمور الشرع، فإنّه ما من شيء يحتاج الخلق إليه في أمرٍ من أُمور دينهم إلّا وهو مبيّن في الكتاب، إمّا بالتنصيص عليه أو بالإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبيّ (ص) والحجج القائمين مقامه، أو إجماع الأمّة، فيكون حكم الجميع مستفاد من القرآن». **مجمع البيان**، ج 6، ص 380.
وينقل ابن كثير عن الأوزاعي في تفسير «تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» أنّه قال: «أي بالسنّة» **تفسير القرآن العظيم**، ج 2، ص 603.
وقال الآلوسي: «والمراد من كلّ شيء على ما ذهب إليه جمع، ما يتعلّق بأُمور الدين، أي بياناً بليغاً لكلّ شيء يتعلّق بذلك... وكون الكتاب تبياناً لذلك باعتبار أنّ فيه نصّاً على البعض وإحالةً للبعض الآخر على السنّة، حيث أمر باتّباع النبيّ (ص)...». **روح المعاني**، ج 14، ص 214 ـ 215.
وقال الزمخشري: «المعنى أنّه بيّن كلّ شيء من أُمور الدين، حيث كان نصّاً على بعضها، وإحالةً على السنّة، حيث أمر فيه باتّباع رسول الله (ص) وطاعته... فكانت السنّة والإجماع والقياس والاجتهاد مستندة إلى تبيان الكتاب، فمن ثمّ كان تبياناً لكلّ شيء». **الكشّاف**، ج 2، ص 628.

(2) قال الآلوسي: «وقال بعضهم: إنّ الأُمور إمّا دينيّة أو دنيويّة. والدنيويّة لا اهتمام للشارع بها؛ إذ لم يبعث لها، والدينيّة إمّا أصليّة أو فرعيّة... والقرآن العظيم قد تكفّل ببيان الأُمور الدينيّة الأصليّة على أتمّ وجه، فليكن المراد من كلّ شيء ذلك...». **روح المعاني**، ج 14، ص 216، السطر 22.

علم ما كان وما يكون، وخبر السماء والأرض، والجنّة والنار، وحكم كلّ اختلاف وكلّ ما يريده الإنسان ويحتاج إليه، موجودٌ في القرآن، وأنّ علم الأئمّة الأطهار(ع) الشامل للماضي والمستقبل مستمدّ أيضاً من القرآن الكريم وتبيانٌ له، إلّا أنّ تلك العلوم الواسعة لا يتيسّر فهمها لجميع أفراد البشر؛ بل إنّ **الرسول والأئمّة المعصومين**(ع) هم الذين يعرفون ذلك، فعلى الآخرين الرجوع إليهم. وهذه الروايات كثيرة جدّاً[1]. منها ما رواه **الكليني** رحمه الله بسندٍ صحيح عن الإمام **الصادق**(ع) أنّه قال: «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وفصل ما بينكم، ونحن نعلمه»[2].

وفي روايةٍ موثّقة أُخرى ـ إضافةً إلى أخبار الماضي والحال والمستقبل ـ جاءت الإشارة إلى وجود خبر السماء والأرض في القرآن أيضاً[3].

---

(1) انظر: الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 111، 113، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، ح 1، 2، 5 ـ 9؛ ص 283 ـ 284، باب أنّ الأئمّة ورثوا علم النبيّ و. . . ، ح 7، وص 287، باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمّة (ع) و. . . ، ح 4؛ ص 319، باب أنّ الأئمّة(ع) يعلمون علم ما كان وما يكون و. . . ، ح 2؛ ص 328، باب في أنّ الأئمّة بمن يشبّهون ممّن مضى و. . . ، ح 3؛ وج 3، ص 574، كتاب فضل القرآن، ح 3؛ ص 596، باب فضل القرآن، ح 21؛ البرقي، **المحاسن**، ص 267 ـ 268، ح 353، 356؛ الصفّار، **بصائر الدرجات**، ص 195، ح 6؛ العيّاشي، **تفسير العياشي**، ج 2، ص 266، ح 56؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 92، ص 82، ح 12؛ ص 84، ح 17؛ ص 86، ح 20 ـ 21؛ ص 89، ح 33؛ ص 90، ح 36، ص 96، ح 55؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 154، 380، ح 14؛ الحويزي، **نور الثقلين**، ج 3، ص 76، ح 187؛ ص 77، ح 189؛ الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 135، ح 20؛ وص 145، ح 48؛ السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 4، ص 240.

(2) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 113، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، ح 9.

(3) وهذا نصّ الرواية: «إنّ العزيز الجبّار أنزل عليكم كتابه، وهو الصادق البارّ، فيه خبركم وخبر مَن قبلكم وخبر مَن بعدكم، وخبر السماء والأرض، ولو أتاكم من يخبركم عن ذلك لتعجّبتم». المصدر نفسه، ج 2، ص 574، كتاب فضل القرآن ح 3.

كما روي عن أمير المؤمنين عليّ(ع) أنّه قال: «. . . ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق لكم. أُخبركم عنه: إنّ فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون. فلو سألتموني عنه لعلّمتكم»[1].

والتمعّن في هذه الروايات يقوّي احتمال أن يكون القرآن الكريم قد بيَّن كلّ شيء لرسول الإسلام الأعظم(ص)، وأنّ أوصياءه العظام مطّلعون على ذلك أيضاً، أمّا غيرهم فلا طريق أمامهم لفهم ذلك إلّا بالرجوع إليهم. وربما أشعر بهذا المعنى ورود عبارة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ قبل عبارة ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾؛ أي إنّنا قد أنزلنا هذا الكتاب عليك كي يبيّن لك كلّ الأشياء.

ولكن سواء قبلنا هذا الاحتمال الذي تدلّ عليه الروايات ويشعر به سياق الآية، أو الاحتمال الثاني الذي قال به جمعٌ من المفسّرين، أو الاحتمال الثالث الذي مالَ إليه البعض؛ ففي كلّ الأحوال لا تدلّ هذه الآية على نظريّة (الاكتفاء بالقرآن)؛ إذ إنّ في أيّ واحدٍ من هذه الاحتمالات الثلاثة لا يكون معنى ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ أنّ القرآن قد بيّن كلّ الأشياء أو كلّ المعارف والأحكام الدينيّة اللازمة للبشر بصورةٍ واضحةٍ يمكن للجميع فهمها.

وينتج من ذلك التوافق على أنّ المراد الحقيقي للآية ليس هذا المعنى.

---

(1) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 1، ص 113، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، ح 7؛ كذلك انظر: ص 111، ح 6. وقد جاء نظير هذه الرواية أيضاً في: **نهج البلاغة**، الخطبة 158.

فبناءً على الاحتمال الأوّل، يكون القرآن تبياناً لكلّ شيء، ولكن فقط **للرسول**(ص) وخلفائه **المعصومين**(ع) الذين هم الراسخون في العلم وخزّان علم الرسول. وبناءً على الاحتمال الثاني، يفسّر كون القرآن تبياناً بإرجاعه الناس إلى سنّة الرسول(ص) وما شابهها لفهم المعارف والأحكام الضروريّة التي لا وجود لبيانها فيه. وبناءً على الاحتمال الثالث يتمّ تفسير عبارة (كلّ شيء) بخصوص أُصول الدين وكلّيّات الأحكام فقط، فلا تشمل جميع المعارف والأحكام الدينيّة اللازمة حتّى تكون دالّةً على هذه النظريّة.

ب ـ «هَذَا بَلاغٌ لِلنَّاسِ».

أورد **البرقعي** ـ وهو الذي يعدّ واحداً من أنصار هذه النظريّة ـ آية ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ وَلِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1] باعتبارها دليلاً على هذه النظريّة، وقال: «يستفاد من هذه الآية عدّة أشياء: أوّلها أنّها تدلّ على كفاية هذا القرآن في جميع ما يحتاج إليه الناس من أُمور دينهم؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ﴾»[2].

بحثٌ ونقد

أوّلاً: إنّ دلالة الآية على المعنى الذي ذكره، تتمّ فقط في حالة كون (هذا) إشارة إلى كلّ القرآن، و(بلاغ) بمعنى الكافي، و(للناس) بمعنى ما يحتاج إلى الناس من أُمور الدين أي كلّ العلوم الدينيّة التي يحتاج إليها الإنسان. وإذا لم نقل بأنّ الموارد الثلاثة جميعها خلاف الظاهر، فلا أقلّ من القول بأنّ أيّاً منها لم يتمّ إثباته.

---

(1) سورة إبراهيم 14: الآية 52.

(2) البرقعي، **تابشى از قرآن**، ج 2، ص 37.

وإذا لم نقل إنّ الأظهر أنّ (هذا) إشارة لكلام الله تعالى في الآيات السابقة لهذه الآية، فلا أقلّ من القول بقوّة هذا الاحتمال. وقد اعتبر **الآلوسي** أيضاً ـ وهو المفسّر المعروف لدى أهل السنّة ـ أنّ هذا الاحتمال هو الأبلغ[1].

ومع أنّ البعض فسّر (بلاغ) بـ(الكفاية) أيضاً[2]، إلّا أنّ **الراغب الأصفهاني** ـ اللغوي المعروف في القرن السادس ـ فسّر (بلاغ) في هذه الآية بمعنى التبليغ[3]، وفسّرها **أبو الفتوح الرازي** ـ المفسّر الفارسي الشيعي في القرن السادس ـ بـ(البيان) ونقل عن غيره تفسيرهم إيّاها بـ(التبليغ) أيضاً[4].

وهنا أيضاً إذا لم نقل إنّ (البلاغ) ظاهر في معنى (البيان) و(التبليغ)، فعلى الأقلّ يمكن القول بأنّ احتمال هذا المعنى أقوى من احتمال كونه بمعنى (الكفاية). كما أنّه إذا كان (هذا) يشير إلى الآيات السابقة على هذه الآية لا إلى جميع القرآن؛ فإنّ تناسب الحكم والموضوع يقتضي أن يكون المراد بـ(للناس) هو وعظهم وإرشادهم لا العلوم التي يحتاجونها؛ لأنّ الآيات السابقة تناسب هذا المعنى لا كلّ العلوم الضروريّة لهم. وتؤيّد هذا المعنى أيضاً كلمات ﴿وَلِيُنذَرُواْ﴾ ﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ التي ترد بعد هذه العبارة.

---

(1) عند تفسير «هَذَا بَلاغٌ» قال الآلوسي: «أي ما ذكر من قوله سبحانه «وَلا تَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلاً» إلى هنا، وجوّز أن يكون الإشارة إلى القرآن... والكلام على الأوّل أبلغ». الآلوسي، **روح المعاني**، ج 7، ج 13، ص 258.

(2) قال الطبرسي رحمه الله: «والبلاغ الكفاية، ومنه البلاغة وهو البيان الكافي». **مجمع البيان**، ج 6، ص 497.

(3) قال: «والبلاغ التبليغ، نحو قوله عزّ وجلّ: «هَذَا بَلاغٌ لِلنَّاسِ». الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، ص 58.

(4) انظر: أبا الفتوح الرازي، **رَوْض الجِنان ورَوْح الجَنان**، ج 11، ص 300.

وإذا كان الحال كذلك، فكان (بلاغ) بمعنى البيان والتبليغ، فإنّ معنى هذه الجملة سيكون هو: «إنّ هذا الكلام، بيانٌ وتبليغٌ لغرض نصيحة الناس»؛ أمّا إذا كان بمعنى الكفاية، فسيكون معنى الجملة هو: «إنّ هذا الكلام يكفي لنصيحة الناس». وكلا هذين المعنيَين يغاير ذلك المعنى الذي اعتبر البرقعي الآيةَ دليلاً عليه.

ثانياً: في حالة افتراض كون (هذا) إشارة إلى جميع القرآن، و(بلاغ) بمعنى الكفاية، و(للناس) كلّ العلوم الدينيّة الضروريّة؛ فسيكون معنى الآية هو: «إنّ هذا القرآن كافٍ للحصول على جميع العلوم الدينيّة التي تمسّ حاجة الناس إليها». إلّا أنّ الأخذ بنظر الاعتبار القرائن المنفصلة ـ مثل عدم إمكان فهم تمام العلوم الدينيّة اللازمة من القرآن، والآيات التي تدلّ على أنّ الرسول (ص) هو المبيّن للقرآن ومعلّمه، والروايات التي تشير إلى حاجة الناس إلى العترة كحديث الثقلين ـ يدفعنا إلى الاعتقاد بعدم إرادة هذه العبارة لكفاية القرآن مستقلاً للوصول إلى جميع العلوم التي يحتاج إليها البشر، وانتفاء الحاجة إلى غيره. بل إنّ المقصود أنّ الإنسان من خلال رجوعه إلى القرآن يجد الطريق إلى جميع العلوم الدينيّة التي يحتاج إليها؛ فبعضها يحصل عليه من القرآن نفسه، وبعضها يتعلّمه من أفرادٍ عرّفهم إليه القرآن نفسه. وقد قال أمين الإسلام الطبرسي في تفسير هذه الآية أيضاً: «وفي هذه الآية دلالةٌ على أنّ القرآن كافٍ في جميع ما يحتاج الناس إليه في أُمور الدين؛ لأنّ جميع أُمور الدين ـ جملها وتفاصيلها ـ يعلم بالقرآن، إمّا بنفسه وإمّا بواسطة»[1].

(1) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 6، ص 500، تفسير الآية الأخيرة من سورة إبراهيم.

وعلى أساس هذا فإنّ الآية تدلّ على المعنى الذي ذكره **البرقعي**، إلّا أنّها لا تصلح دليلاً على صحّة النظريّة الأُولى (الاكتفاء بالقرآن).

ج ـ الرواية المنقولة عن الرسول (ص)

يمكن أن يتمسّك البعض لإثبات أو تأييد هذه النظريّة بالرواية المنقولة عن **رسول الله** (ص): «. . . فإذا التبست عليكم الفِتَن كقِطَع الليل المظلّم، فعليكم بالقرآن. . .»[1]، فيقولون: إنّ رسول الله (ص) قد أرشد أُمّته في هذا الحديث بالرجوع إلى القرآن الكريم لمعرفة الحقّ في أزمنة بروز الفِتَن. وبما أنّه اقتصر على القرآن في إرجاعهم ولم يرجعهم إلى شيءٍ آخر؛ فقد اتّضح أنّه حتّى في زمان بروز الفتن التي يصعب فيها تشخيص الحقّ من الباطل، يكفي القرآن لوحده لتشخيص الحقّ، وحتّى لو احتاج فهم معاني القرآن أو معرفة العلوم الدينيّة الضروريّة إلى غير القرآن، فإنّه يحيل إلى ذلك أيضاً.

بحث

مع غضّ النظر عن الضعف الموجود في سند الرواية[2]، فإنّ هذا الاستدلال ليس استدلالاً تامّاً؛ إذ إنّ ما يستفاد منها أنّه في وقت ظهور الفِتَن واشتباه الحقّ بالباطل وصعوبة تمييز أحدهما عن الآخر، يمكن تشخيص الحقّ من الباطل باللجوء إلى القرآن. وهذا المعنى لا يستلزم

---

(1) الكليني، **أُصول الكافي**، ج 2، ص 573.

(2) يوجد في سند هذه الرواية النوفلي والسكوني، ولا توثيق خاصّ لهما. ومن هنا، فقد قال البعض في وصف سندها: «ضعيفٌ على المشهور». المجلسي، **مرآة العقول**، ج 12، ص 478. ولكنّنا في المباحث السابقة أوردنا شواهدَ على قوّة سندها. انظر: كتابنا هذا، ص 122.

إمكانيّة فهم جميع العلوم الدينيّة الضروريّة للإنسان من القرآن بحيث يصبح الإنسان مستغنياً عن غير القرآن. كما أنّه مع افتراض قابليّة فهم تمام معاني القرآن دون الاستعانة بغيره، إلّا أنّ دلالات ومعاني القرآن يمكن أن يكون لها درجات مختلفة، فتكون إحدى درجاته واضحة بنفسها، أو من خلال التدبّر بالقرآن نفسه إن لم تكن كذلك، أمّا فهم الدرجات الأُخرى فيحتاج الإنسان فيه إلى الرجوع إلى تفسير الرسول أو أوصيائه الكرام. وهذا يعني أنّ الإنسان وقت الفتنة يرجع إلى القرآن ودلالاته ومعانيه الواضحة فيميّز الحقّ من الباطل، وفي نفس الوقت وفي سبيل فهم الدرجة الأُخرى من المعاني والدلالات القرآنيّة ولمعرفة قسم من العلوم الدينيّة التي يحتاجها يكون محتاجاً إلى غير القرآن، وفي هذه الحالة لا يكون هناك تعارض بين الموقفين، كي يستلزم وجود أحدهما نفي الآخر.

إمّا عدم إرجاع رسول الله (ص) لغير القرآن فهو أيضاً لا يمكن أن يستفاد منه دعوى أنصار هذه النظريّة، إذ:

أوّلاً: يمكن أن يكون الرجوع إلى القرآن كافياً لتمييز الحقّ من الباطل عند بروز الفتنة، إلّا أنّه لا يكفي للحصول على تمام العلوم الدينيّة التي يحتاج إليها الإنسان، ناهيك عن فهم تمام جميع معاني القرآن.

وثانياً: يمكن أن تكون دعوة الرسول (ص) للرجوع إلى القرآن لأنّه من خلال هذا الرجوع سيشير القرآن إلى مراجعيه بالالتفات إلى أقوال الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع) الواضحة، فيصلون من خلال هذا الطريق إلى ما يحتاجون إليه من العلوم الدينيّة.

د ـ نفوذ الروايات الموضوعة والمطالب الزائدة إلى التفاسير يبرّر

الدمنهوري ما اختاره من أُسلوبٍ تفسيريّ[1] ـ والذي يقول الدكتور **الذهبي** إنّه يرى أنّه الاكتفاء بالقرآن ـ بنفوذ الروايات الموضوعة والمطالب الزائدة إلى التفاسير[2]. إلّا أنّه من الواضح أنّ وجود الروايات الموضوعة والمطالب الإضافيّة في التفاسير لا يوجب أكثر من التدقيق في التفاسير، وعدم قبول أيّ روايةٍ أو مطلبٍ مذكورٍ فيها إلّا بعد التحقيق، والاجتناب عن أمثال هذه المطالب عند كتابة التفسير للقرآن؛ لا طرح جميع الروايات جانباً والاكتفاء بالقرآن في الوصول إلى المعارف والأحكام الدينيّة، أو قصر صحّة التفسير على أُسلوب تفسير القرآن بالقرآن فقط، وإنكار الاستفادة في التفسير من الروايات حتّى وإن ثبتت قطعيّة صدورها أو اعتبار سندها، أو من الأُمور المعتبرة الأُخرى سوى القرآن، أو القول بعدم الحاجة إليها.

ويرى العلّامة **الطباطبائي** رحمه الله أنّ طرح جميع الروايات بحجّة وجود الروايات المختلقة، هو نوعٌ من سوء الاستغلال لوجود الروايات المختلقة وتفريطٌ بالروايات، ويقول:

وكما أنّ القبول المطلق تكذيبٌ للموازين المنصوبة في الدين لتمييز الحقّ من الباطل، ونسبة الباطل واللغو من القول إلى النبيّ (ص)؛ كذلك الطرح الكلّي تكذيبٌ لها وإلغاء وإبطال للكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو القائل جلّ ثناؤه: ﴿. . . وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ . . .﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ

---

(1) وقد بيّنا أُسلوبه التفسيريّ في محل سابق من كتابنا هذا.

(2) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 533.

(3) سورة الحشر 59: الآية 7.

﴿إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ...﴾[1]؛ إذ لو لم يكن لقول رسول الله (ص) حجّيّة، أو لِما يُنقل من قوله (ص) إلينا ـ معاشرَ الغائبين في عصره أو الموجودين بعد ارتحاله من الدنيا ـ حجّيّة، لَما استقرّ من الدين حَجَرٌ على حَجَر[2].

البحث في النظرية الثانية

إنّ تفسير القرآن بالقرآن بمعنى الاستعانة عند تفسير إحدى الآيات بالآيات الأُخرى، والرجوع إلى الآيات الأُخرى المرتبطة بتلك الآية لرفع إبهامها وتوضيح معناها، له تاريخٌ طويل تظهر آثاره في التفاسير المأثورة عن **الرسول الأكرم** (ص)[3] **والأئمّة المعصومين** (ع)[4] والصحابة والتابعين[5]. ويمكن ملاحظة مثل هذا التفسير في الكتب

(1) سورة النساء 4: الآية 64.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 240.

(3) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 2، ص 158، تفسير الآية 82 من سورة الأنعام؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 4، ص 327، تفسير نفس الآية؛ أحمد بن حنبل، **المسند**، ج 5، ص 207.

(4) انظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص 26، باب معنى الصراط، ح 9؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 5، ج 10، ص 466 ـ 467، تفسير الآية 3 من سورة البروج؛ العيّاشي، **تفسير العياشي**، ص 106، ح 315، تفسير الآية 219 من سورة البقرة؛ الصدوق، **كتاب التوحيد**، ص 153، باب تفسير قول الله عزّ وجلّ: يا إبليس ما منعك أن تسجد...، ح 1؛ الكليني، **فروع الكافي**، ج 5، ص 62، كتاب الجهاد، الباب 28، ح 16؛ الحويزي، **نور الثقلين**، ج 1، ص 33، ح 16؛ ص 121، ح 344؛ ص 155، ح 393؛ ص 628 و629، ح 190؛ ص 708، ح 37، ج 4، ص 606؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 18، ص 394، ح 99؛ الصدوق، **مَن لا يحضره الفقيه**، ج 1، ص 381، ح 1266/1.

(5) الطبرسي، **جامع البيان**، ج 1، ص 145 ـ 146، ذيل الآية 28 من سورة البقرة، ج 9، ص 20، ذيل الآية 30 من سورة الأنبياء، ص 114، ذيل الآية 9 من سورة الحجّ، ج 17، ص 143، تفسير الآية 78 من سورة الحجّ، ج 24، ص 31، تفسير الآية 11 من=

التفسيريّة القديمة، مع اختلافها في كثرة الاستفادة منه وقلّتها[1].

إلّا أنّ مثل هذا التاريخ الطويل لا يتوفّر للنظريّة الثانية، أي نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير، والاعتقاد بعدم الحاجة إلى غير القرآن في تفسيره، وإمكانيّة تفسير أيِّ آيةٍ من خلال التدبّر فيها والاستعانة بغيرها من الآيات، وقابليّة هذا الأُسلوب على إيصال سالكيه إلى جميع المعاني والمقاصد القرآنيّة.

وكما سبق الإشارة إليه[2]، فإنّ الذين نعرفهم ممّن كتبوا تفسيراً للقرآن مستندين فيه إلى هذه النظريّة التفسيريّة، هما اثنان: أحدهما هو **يوسف الشعّار** (المتوفّى عام 1972 م)، والذي تناول بالتفسير بعضاً من الآيات؛ والآخر هو الدكتور **محمّد الصادقي**، الذي ألّف في عصرنا هذا كتاب الفرقان في تفسير القرآن، والذي فسّر فيه كلّ القرآن. ولا نعرف شخصا آخرَ كتب تفسيراً للقرآن الكريم متّبعاً فيه هذه النظريّة[3].

= سورة غافر؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 3، الجزء 5، ص 82، تفسير الآية 24 من سورة النساء؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص 318، تفسير الآية 221 من سورة البقرة، ج 4، ج 7، ص 105، تفسير الآية 81 من سورة الأنبياء؛ السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 1، ص 59، ذيل الآية 37 من سورة البقرة؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 1، ص 86، تفسير الآية 40 من سورة البقرة؛ زيد بن عليّ بن الحسين (ع)، **غريب القرآن**، ص 120، 126، 138.

(1) ومن أمثلة ذلك، انظر: الطبرسي، **جامع البيان**، ج 1، ص 201، تفسير الآية 23 من سورة البقرة، ص 221، تفسير الآية 27 من سورة البقرة، ج 9، ص 20، ذيل الآية 30 من سورة الأنبياء؛ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 174، ج 9، ص 110.

(2) انظر: الصفحات 130، 132، 143، 145 من كتابنا هذا.

(3) في كتاب **الأُمّ** للشافعي، ج 4، ج 7، ص 275 ـ 276 وردت الإشارة أيضاً إلى جماعة لا يقبلون ما تفسّره الروايات بخصوص الأحكام التي وردت بصورة مبهمة في القرآن.
كما نُقل عن السيّد أسد الله الخرقاني المتوفّى سنة 1935 م أيضاً قوله في رسالةٍ له كتبها عن متشابهات القرآن: «إنّ المصداق الوحيد للآيات المتشابهة هو فواتح السور، أو ما=

وعلى أيّ حال، فهذه النظريّة غير صحيحة. ويمكن الاستدلال على عدم صوابها بعدّة وجوه:

أدلّة عدم صحّة النظريّة الثانية

1 ـ خصائص القرآن وقواعد التفسير أنّ كلّ من له اطّلاع على خصائص النصّ القرآني وقواعد تفسيره لا يخفى عليه عدم إمكانيّة الاكتفاء بالقرآن لتفسير جميع الآيات والوصول إلى كافّة معانيها ومقاصدها مع الاستغناء كلّ ما هو خارج القرآن. وعلى أساس القواعد التي تمّ تحقيقها وبيانها في كتاب روش شناسى تفسير قرآن، فإنّ التفسير الصحيح للآيات ومعرفة مراد الله تعالى منها، يستلزم الرجوع إلى غير القرآن لأسبابٍ عدّة، منها:

أ ـ **مفاهيم الكلمات**: إنّ تفسير الآيات يحتاج إلى معرفة مفاهيم الكلمات في زمان النزول. ومن الواضح أنّ جميع مفاهيم زمان نزول جميع كلمات القرآن لا يمكن معرفتها من القرآن نفسه، إذ تستدعي بعض الموارد الرجوع إلى مصادر أُخرى كأشعار العرب وروايات الرسول (ص) **والأئمّة المعصومين** (ع)[1] وأقوال الصحابة والتابعين والمعاجم اللغويّة.

= اصطلح عليه بحروف القرآن المقطّعة، أمّا جميع الموارد الأُخرى فلا يوجد فيها أيّ متشابه». جعفريان، رسول، أسد الله خرقاني، ص 113. والخلاصة، أنّه عدا الحروف المقطّعة التي يقتصر العلم بتأويلها على الله، فلا وجود للتشابه في أيّ آية كي نحتاج في تفسيرها إلى الروايات. إلّا أنّ أيّاً من هؤلاء ليس له أثرٌ مصنّفٌ في التفسير.

(1) يمكن اعتبار الروايات مصدراً ومرجعاً لمعرفة مفاهيم الكلمات في عصر النزول من جهتين:

الجهة الأُولى: إنّ كلام الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع) هو أيضاً جزء من ثقافة الناس في عصر النزول والأزمان القريبة منه، ومن خلال التوفّر على موارد استعمال المفردات في كلماتهم يمكن التعرّف على معاني المفردات في عرف ذلك الزمان. =

ومن هنا نرى أنّ الكتب التفسيريّة ـ حتّى التفاسير التي يغلب عليها اتّباع أُسلوب تفسير القرآن بالقرآن ـ عند تبيينها للمفردات تستند بصورة واسعة على مصادرَ غير قرآنيّة[1].

ب ـ ظروف نزول الآيات: يجب الالتفات عند تفسير الآيات إلى ظروف نزولها، من قبيل: سبب، شأن، زمان، مكان، كيفيّة النزول وثقافة الناس في ذلك الزمان؛ إذ إنّ أُصول المحاورة العقلائيّة توجب الالتفات إلى ظروف صدور الكلام والقرائن الحافّة به أيضاً عند السعي لمعرفة معنى الكلام ومقصود المتكلّم. ومن الواضح أنّ معرفة ظروف

= **الجهة الثانية**: إنّ رسول الله (ص) وأوصياءه العظام هم المفسّرون المعيّنون من قبل الله تعالى، فإذا وصلتنا منهم روايةٌ بسندٍ معتبرٍ فيها معنىً لكلمات القرآن، فإنّ تلك الرواية تعتبر مصدراً معتبراً لمعرفة المعنى الواقعي للكلمات. ومع الأخذ بنظر الاعتبار ورود بعض المعاني التي تختلف عن المعاني العرفيّة واللغويّة لكلمات القرآن في بعض الروايات، يصبح من اللازم على المفسّر أيضاً الرجوع إلى الروايات للوصول إلى مفاهيم الكلمات؛ إذ عند عدم رجوعه للروايات يمكن أن يكون المراد من كلمةٍ ما معنىً غير معناها اللغوي أو العرفي وبسبب عدم رجوعه للروايات لم يتوصّل إلى المعنى الواقعي لها، فيفسّر الآية حينئذٍ طبقاً لمعناها اللغوي والعرفي الذي ليس هو المعنى الواقعي لها.

(1) على سبيل المثال، الاعتماد الواسع جدّاً في **الميزان في تفسير القرآن** على كتب اللغة، مثل: **النهاية** لابن الأثير، **الصحاح** للجوهري، **لسان العرب** لابن منظور، **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، **المصباح المنير** للفيّومي، **العين** للخليل، **والمفردات** للراغب الأصفهاني على الخصوص. انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 24، 34؛ ج 3، ص 9؛ ج 4، ص 1، 3؛ ج 5، ص 163، 165، 166، 179، 204، 227، 238، 239، 241، 252، 290، 304، 314؛ ج 6، ص 11، 15، 27، 28، 50، 106؛ ج 7، ص 17، 20، 24؛ ج 9، ص 223؛ ج 10، ص 66، 271؛ ج 11، ص50، 102، 191؛ ج 13، ص 138، 302، 309، 397؛ ج 14، ص 43؛ ج 17، ص328؛ 20، ص 365 و. . . كما اعتمد أيضاً على أشعار العرب كنموذج. انظر: ج 8، ص200.

نزول الكثير من الآيات توجب الرجوع إلى الأخبار التاريخيّة والروايات، على سبيل المثال:

ـ آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[1]. إنّ تجلّي معنى الآية وما ترمي إليه منوطٌ بمعرفة سبب نزولها، وصحيح أنّ سبب نزول الآية كان واضحاً لمن كان يعيش في ذلك العصر، إلّا أنّ معرفة ذلك في عصرنا لا تتمّ إلّا من خلال الروايات والأخبار. ولا شكّ أنّ الله تعالى مع تصريحه في هذه الآية بأنّه ورسوله (ص) وليّ المؤمنين، يريد التعريف بشخصٍ أو أشخاصٍ آخرين باعتبارهم أولياء للمؤمنين، وهذا الأمر قد تحقّق بالنسبة لمن كان موجوداً في عهد نزول هذه الآية بمجرّد سماعها دون الحاجة إلى غيرها؛ إلّا أنّ الأمر يختلف بالنسبة لغيرهم ممّن لم يعش في تلك الفترة أو لم يكن حاضراً في محلّ نزولها، ونصّ الآية بمفرده لا يكفي لإيصال ما ترمي إليه، لذا يكون الرجوع إلى الأخبار والروايات المبيّنة لسبب نزولها لازماً في هذه الحالة، حيث لا يمكن معرفة الوليّ الآخر الذي أراد الله تعريفه في هذه الآية فيبقى مجهولاً دون مثل هذا الرجوع.

ـ آية ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا . . .﴾[2].

ولو لم نعلم بسبب نزولها[3]، لكانت تدلّ على جواز الطواف

---

(1) سورة المائدة 5: الآية 55.

(2) سورة البقرة 2: الآية 158.

(3) جاء في روايةٍ معتبرة عن الإمام الصادق(ع) حول سبب نزول هذه الآية قوله: «وإنّ المسلمين كانوا يظنّون أنّ السعي بين الصفا والمروة شيءٌ صنعه المشركون، فأنزل الله عزّ وجلّ ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾». الكليني، **فروع الكافي**، ج 4، ص 445.

(السعي) بين الصفا والمروة، ولا تدلّ على وجوب السعي الذي هو محلّ الاتّفاق. أمّا مع معرفة سبب النزول فيصبح واضحاً أنّ عبارة «فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ» في الآية الكريمة قد جاءت لدفع ما كان يتوهّمه مسلمو ذلك العصر، أي إنّها لا تتنافى مع وجوب ذلك.

ـ آيتا ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ * فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1]. ومن البديهي أنّه عند تفسيرهما لا يتّضح معنى ومقصودهما دون العلم بشأن نزولهما، وهو ما حكاه التاريخ من أنّ جماعةً من بني إسرائيل كانوا يعيشون على ساحل البحر، فأراد الله أن يختبرهم فمنعهم من صيد السمك في يوم السبت، فلجأوا إلى حيلةٍ ابتدعوها للتحايل على هذا النهي، فعوقبوا بأن مُسخوا قروداً. وهذه الواقعة لا يمكن معرفتها إلّا من خلال الأخبار التاريخيّة والروايات أيضاً.

ومع أنّ الآية 162 من سورة الأعراف تشير أيضاً إلى جوانب أُخرى من هذه الواقعة، إلّا أنّ معرفة ذلك أيضاً لا تكفي لتوضيح معنى ومقصود هاتين الآيتين، بل توضيح مراد هذه الآية نفسها يتوقّف على معرفة هذه الواقعة.

وفي تفسير سورة الفيل أيضاً تتجلّى أهمّيّة معرفة شأن النزول (قصّة أبرهة الحبشي) في اتّضاح معنى ومضمون هذه السورة، ولمعرفة شأن النزول هذا لا بدّ من اللجوء إلى شيءٍ آخر غير القرآن.

ـ آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ . . .﴾[2]. وقد اختلف

(1) سورة البقرة 2: الآيتان 65 ـ 66.

(2) سورة المائدة 5: الآية 67.

المفسّرون في تفسير ﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ ومعرفة ما هو ذلك الشيء الذي أُمر رسول الله (ص) في هذه الآية بتبليغه؟ فذهبوا مذاهب شتّى وذكروا أقوالاً وآراءً مختلفةً لا يتوفّر الدليل على إرادة أيٍّ منها.

إنّ الذي يجعل معنى ومقصود هذه الآية واضحاً هو الرجوع إلى الروايات التي تشير إلى نزول هذه الآية في المكان الذي أصبح يعرف بغدير خمّ، واليوم الذي سمّي يوم عيد الغدير، وتخبر عن إعلان رسول الله (ص) إلى الناس بعد نزول هذه الآية بأنّ عليّاً (ع) هو مولاهم.

ولا شكّ أنّ عدم معرفة كلّ ذلك يبقي معنى ومقصود هذه الآية خافيان لا سبيل إلى معرفتهما.

ـ الآيـة ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ...﴾[1]. ولا يمكن معرفة معنى ومراد هذه الآية دون الاطّلاع على ثقافة العرب في زمان النزول، وكيفيّة تعاملهم في الأشهر الحرم، وهذه المعرفة تتوفّر بالرجوع إلى الأخبار التاريخيّة والروايات المبيّنة لها. ورغم أنّ معنى ومقصود هذه الآية كان واضحاً لعرب ذلك الزمان دون حاجةٍ منهم إلى شيءٍ آخر غير القرآن، إلّا أنّ غيرهم لا سبيل أمامه إلّا الرجوع إلى الروايات والأخبار المبيّنة لثقافة الناس في زمن النزول.

ج ـ **قرينيّة السياق**: يعتبر السياق واحداً من قرائن الكلام، وكما بيّنّا في كتاب روش شناسى تفسير قرآن فإنّ تحقّق الاعتبار للسياق في جمل وآيات القرآن الكريم يتوقّف على ارتباط صدور واتّصال نزول هذه الجمل والآيات[2].

---

(1) سورة التوبة 9: الآية 37.

(2) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 128 ـ 133.

وفي كتابٍ لم ينزل دفعةً واحدة كالقرآن الكريم، فإنّ هذا الشرط يقتضي البحث عند تفسير كلّ جملةٍ أو آيةٍ منه عن كيفيّة نزول هذه الآية أو الجملة بالنسبة للآيات والجمل السابقة والتالية لها، وهل تمّ نزولها في وقتٍ واحد متّصل، أم نزلت مستقلّةً لوحدها. فإن كان لها ارتباط في النزول، فقد ترتّب الأثر على السياق الحاصل من تتابع الجمل والآيات، أمّا إذا لم يكن بينها مثل هذا الارتباط، فلا يُنظر حينئذٍ إلى السياق عند تفسير تلك الجملة أو الآية.

ويستلزم مثل هذا البحث في الكثير من الأحيان الرجوع إلى الأخبار والروايات التي تبيّن كيفيّة نزول الآيات؛ وذلك لعدم إمكانيّة تعيين ارتباط أو عدم ارتباط الآيات في النزول من خلال مضامين نفس الآيات.

وخير مثالٍ على ذلك، جملة ﴿. . . إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1].

فإن نظرنا إليها من خلال سياقها مع ما قبلها وما بعدها، سيظهر منها أنّ المقصود بـ(أهل البيت) هم نساء النبيّ (ص)، ومتعلّق (يريد) هو التكاليف التي تمّ بيانها في الآيات السابقة عليها، وفي هذه الحالة ـ أي كون متعلّق (يريد) هي التكاليف الواقعة على نساء النبيّ (ص) ـ تكون الإرادة تشريعيّة ولا تدلّ على عصمة أهل البيت، فلا فائدة من المنع من ظهور (أهل البيت) في الزوجات أو شمولها لهنّ، كما أنّ ذلك سيكون قرينة على أنّ المراد من (أهل البيت) هم أفرادٌ معصومون من قرابة النبيّ (ص)، ولا تشمل زوجاته قطعاً.

(1) سورة الأحزاب 33: الآية 33.

أمّا إذا نظرنا إلى هذه الجملة بمفردها دون الالتفات إلى سياقها مع ما سبقها من آيات وما تلاها، فإنّ متعلّق (يريد) سيكون حتماً هو (إذهاب الرجس) و(التطهير)؛ أي أنّ الإرادة هنا تكوينيّة؛ لأنّ تعلّق الإرادة التشريعيّة على إذهاب الرجس والتطهير ـ اللذين هما من فعل الله ـ لا معنى له. وعلى هذا الأساس تكون دلالة الآية على عصمة أهل البيت (ع) واضحة بيّنة، وعدم إرادة أزواج النبيّ (ص) من (أهل البيت) قطعيّة.

أمّا تعيين أنّ هذه الجملة يجب أن تؤخذ ضمن سياقها مع ما قبلها وما بعدها من الآيات، أو عدم الالتفات لذلك، فهو منوط بمعرفة كيفيّة نزولها؛ فإن كانت نازلة مع الآيات السابقة والتالية لها، وجبت ملاحظة سياقها، وإن كانت نازلة بمفردها، وجب عدم الالتفات إلى سياقها وتفسيرها مستقلّةً. إلّا أنّ طريق معرفة كيفيّة نزول هذه الجملة لمَن لم يكن موجوداً زمان نزولها، ينحصر في الأخبار والروايات فقط.

د ـ تفصيل المجملات: وردت الأحكام والمطالب في بعضٍ من آيات القرآن بصورة مجملة ومبهمة، بالشكل الذي لا يمكن معه الوصول إلى تفاصيلها من نفس الآية أو من الآيات الأُخرى حتّى مع التدبّر الشديد.

مثال ذلك ما جاء عن الصلاة والزكاة في العديد من الآيات، حيث ورد فيها الأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة[1]، واعتبرت هذين العملين من

(1) سورة البقرة 2: الآية 110.

صفات الصادقين المتّقين[1]، كما وعدت الأجر لمن يؤدّيهما[2]، وأكّدت على المحافظة على الصلوات[3]، وأوصت بالاستعانة بها[4]، وعدّت عدم إقامة الصلاة واحداً من صفات أهل سقر[5] وعدم إيتاء الزكاة من صفات المشركين[6] و. . . ؛ إلّا أنّ أيّاً من هذه الآيات لم تذكر بالتفصيل أجزاء وأحكام هاتين الفريضتين القرآنيّتين، بل لا يمكن معرفة كيفيّتهما وخصوصيّاتهما حتّى بالتتبّع الدقيق لجميع آيات القرآن.

ولمعرفة مراد الله تعالى من الصلاة التي أمر بإقامتها في القرآن، لا مفرّ من الرجوع إلى الروايات.

وفي موضوع الحجّ والصوم وسائر الفرائض القرآنيّة أيضاً يتكرّر هذا الوضع. كما توجد آياتٌ من هذا القبيل أيضاً في مجال الأحكام غير العباديّة، بل حتّى في مجال غير الأحكام.

ويمكن الإشارة إلى آية جزاء السرقة كمثال على موضوع الأحكام غير العباديّة، وقد جاء فيها: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا. . .﴾[7]؛ أمّا ما هي شروط تطبيق هذا الحكم على السارق؟ وأيّ قسمٍ من اليد يجب أن يُقطع؟ ومَن هو الذي يجب عليه القيام بهذا العملِ؟ فهذا ما لم تبيّنه الآيات، ولا يمكن معرفته إلّا عن طريق الآيات.

---

(1) سورة البقرة، الآية 177.

(2) السورة نفسها، الآية 277.

(3) السورة نفسها، الآية 238.

(4) السورة نفسها، الآية 153.

(5) سورة المدّثّر 74: الآيتان 42 ـ 43.

(6) سورة فُصّلت 41: الآيتان 6 ـ 7.

(7) سورة المائدة 5: الآية 38.

أمّا في مجال غير الأحكام فيمكن الإشارة أيضاً إلى آية ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ . . .﴾[1]، إذ لو تدبّرنا في القرآن، سواء في هذه الآية أو في الآيات الأُخرى، لا يمكننا معرفة المقصود من (دابّة) وإخراجها من الأرض.

ولا شكّ في أنّ المعرفة التفصيليّة بمعاني هذه المجموعة من الآيات التي يكثر وجودها في القرآن، تستوجب الرجوع إلى السنّة؛ ونتيجة هذا أنّ تفسير القرآن يحتاج إلى غير القرآن أيضاً.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ مفسّراً بارزاً مثل العلّامة **الطباطبائي** ـ والذي هو من أنصار المدرسة الاجتهادية لتفسير القرآن بالقرآن أيضاً ـ يرى أنّ طريق الوصول إلى تفاصيل الأحكام وقصص الأُمم السابقة والمعاد ينحصر بما يبيّنه الرسول (ص)[2]، ويستند في تفسير أمثال هذه الآيات إلى الروايات أحياناً، وأحياناً يقول: وهذا تفسّره السنّة فقط.

فعلى سبيل المثال، عند تفسيره لآية الخمس[3] وبيانه لمعنى (ولذي القربى) قال:

ذو القربى القريب، والمراد به قرابة النبيّ (ص)، أو خصوص أشخاص منهم، على ما تفسّره الآثار القطعيّة[4]. وعند تفسير الآية ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ . . .﴾[5]، قال:

---

(1) سورة النمل 27: الآية 82.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 84.

(3) سورة الأنفال 8: الآية 41.

(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 9، ص 89.

(5) سورة البقرة 2: الآية 197.

أشهرٌ معلوماتٌ عند القوم، وقد بيّنته السنّة، وهي شوّال وذو القعدة وذو الحجّة[1].

أمّا عند تفسير ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ. . .﴾[2] فقال:

ولا يظهر من كلامه تعالى ما هو المراد من الصلاة الوسطى، وإنّما تفسّره السنّة[3].

هـ ـ تخصيص العمومات وتقييد المطلقات وعدم إرادة ظاهر بعض الآيات:

يحتوي القرآن الكريم على آياتٍ عامّة ومطلقة وظاهرة، يتّضح من خلال الروايات وضرورات الدين والأحكام الفقهيّة المسلّمة أنّ عمومها وإطلاقها وظاهرها ليس هو المراد الواقعي لله، ولا يمكن الحصول من القرآن نفسه على مخصّصٍ أو مقيّدٍ أو قرينةٍ صارفةٍ لهذا الظهور حتّى مع التدبّر الشديد فيه؛ وتكون نتيجة ذلك أنّ فهم مراد الله تعالى من هذه الآيات يستلزم حتميّة الرجوع إلى الروايات والضرورات الدينيّة والإجماعات الكاشفة عن كلام رسول الله (ص).

وبما أنّ تعيين مراد الله تعالى من الآيات هو أحد مراحل التفسير،

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 78.

(2) سورة البقرة 2: الآية 238.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 246. وللاطّلاع على نماذج أُخرى، انظر:

المصدر نفسه، ج 5، ص 221؛ تفسير الآية 6 من سورة المائدة، ص 327؛ تفسير الآية 33 من سورة المائدة.

فإنّ وجود مثل هذه الآيات يعتبر شاهداً آخر على الحاجة إلى غير القرآن عند تفسيره، مثل:

ـ آية ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ...﴾[1]، حيث يظهر من استحقاق الأبناء لإرث أبيهم وأُمّهم سواءٌ كانوا كفّاراً أو مسلمين، بل يرثونهم حتّى لو قتلوهم عمداً. إلّا أنّ الرجوع إلى الروايات[2] يبيّن لنا أنّ مراد الله تعالى من (الأولاد) ليس عموم الأولاد، بل الأولاد المسلمون الذين لم يقتلوا أباهم أو أُمّهم عمداً. ومن الواضح أنّ مثل هذا الشرط لا يمكن استخراجه من هذه الآية ولا من الآيات الأُخرى.

ـ في آية ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾[3] جاءت كلمتا (الزانية) و(الزاني) مطلقتين تشملان كلّ امرأة ورجلٍ ارتكبا الزنا، سواءٌ كانا مُحصِنَين ـ أي كان للمرأة زوج وللرجل زوجة ـ أو غير محصنين. إلّا أنّ الالتفات إلى الروايات المعتبرة[4] يُظهر أنّ حدّ الزاني المُحصِن عند توفّر بعض الشروط المعيّنة هو الرجم، وأنّ حكم هذه الآية مخصوص بالزاني غير المحصن. وهذا القيد لا يمكن معرفته لا من هذه الآية نفسها ولا من غيرها من الآيات، ممّا يستلزم الرجوع إلى الروايات لمعرفة مراد الله تعالى في هذه الآية.

---

(1) سورة النساء 4: الآية 11.

(2) للاطّلاع على هذه الروايات، انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 17، ص 374، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب موانع الإرث، الباب 1، باب أنّ الكافر لا يرث المسلم...؛ ص 388، باب 7، باب أنّ القاتل ظلماً لا يرث المقتول.

(3) سورة النور 24: الآية 2.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج 18، ص 346 ـ 351، باب أقسام حدود الزنا، الأحاديث 1، 2، 3، 6، 12، 16.

ـ آيــة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا . . .﴾[1]، حيث يظهر من ذيلها عدم جواز الصلاة للمجنِب حتّى يغتسل، إلّا في حالة كونه عابرَ سبيلٍ أو مسافرٍ يريد تأدية صلاته. إلّا أنّ الرجوع إلى إحدى الروايات المعتبرة الواردة في تفسير الآية[2] يُظهر أنّ المراد من (الصلاة) في الجملة المعطوفة هو المسجد الذي هو محلّ إقامة الصلاة[3]، فيكون معنى الآية أنّه لا تدخلوا المسجد وأنتم مجنبون إلّا في حالة كونه في طريقكم فتعبرون منه. ومن الجليّ أنّ عدم الرجوع إلى الرواية تنتفي معه إمكانيّة فهم مثل هذا المعنى من الآية.

وأمثال هذه الآيات كثيرة، ووجودها شاهدٌ آخر على عدم إمكانيّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير، ووجوب الرجوع إلى الروايات أيضاً.

و ـ بيان المصاديق: إنّ مصاديق بعض الآيات مجهولة، ورغم إمكانيّة الوصول إلى بعض خصوصيّات هذه الآيات من خلال التدبّر فيها، إلّا أنّ التعيين والمعرفة الدقيقة لهذه المصاديق يستلزم الرجوع إلى الروايات، مثل:

---

(1) سورة النساء 4: الآية 43.

(2) روى الشيخ الصدوق بسندٍ معتبر عن الإمام الباقر (ع) أنّه قال: «الحائض والجُنُب لا يدخلون المسجد إلّا مجتازين؛ إنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾». البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 231، ذيل الآية 43 من سورة النساء، ح 8.

(3) قال صاحب الجواهر حول هذه الآية أيضاً: «... قد يكون المراد من الصلاة نفسها بالنسبة إلى السكران، وإلى الجُنب مواضعها على طريق الاستخدام أو غيره». النجفي، **جواهر الكلام**، ج 3، ص 50.

ـ آية ﴿. . . أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ. . . ﴾[1]، حيث نحتاج إلى كلام الرسول (ص) لمعرفة مصاديق (أُولي الأمر). ورغم إمكانيّة استفادة البعض من قرينة أنّ الآية تأمر بالإطاعة المطلقة لأُولي الأمر تماماً كالإطاعة لرسول الله (ص) من جانب، ومن جانبٍ آخر عدم مناسبة الحكمة الإلهيّة مع الأمر بالإطاعة المطلقة لأفرادٍ غير مصانين عن الذنب والخطأ؛ فيستنتجون من ذلك أنّ المقصود بأُولي الأمر هم القادة المعصومون الذين منحهم الله حقّ الحكومة[2]. ولكن حتّى في هذه الحالة فإنّ تعيين هؤلاء القادة المعصومون ومعرفتهم يحتاج إلى بيان الرسول والروايات الواردة منه.

ومن هنا كان سؤال جابر لرسول الله (ص) حين نزول هذه الآية عن تفسيرها وعن الأشخاص الذين سمّاهم الله (أُولي الأمر) وقَرَن إطاعتهم بإطاعتك، فعرّفهم رسول الله (ص)[3].

ـ آيـة ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا. . . ﴾[4]، فرغم إمكانيّة الاستفادة من كون الإرادة تكوينيّة ودلالة الآية على العصمة أنّ المراد من (أهل البيت) في هذه الآية ليس الزوجات أو كلّ أقارب رسول الله (ص)، بل الأشخاص المعصومون من أقرباء الرسول، إلّا أنّ تعيين هؤلاء الأفراد يحتاج إلى بيان وتسمية رسول

(1) سورة النساء 4: الآية 59.

(2) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 388، 393.

(3) انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 381، طبعة دار الهادي، ذيل الآية 59 من سورة النساء، ح 1.

(4) سورة الأحزاب 33: الآية 33.

الله (ص)؛ ومن هنا، وحسب الروايات المتواترة في كتب الشيعة وأهل السنّة، فإنّ رسول الله (ص) قد عرّف أهل البيت المقصودين في هذه الآية[1]. إذن، فلا يمكن الاكتفاء بالقرآن عند تفسير هذه المجموعة من الآيات أيضاً.

ز ـ بيان المعاني الباطنيّة العميقة وإشارات ورموز الآيات: لا شكّ ولا خلاف في أنّ آيات القرآن مضافاً إلى اشتمالها على المعاني الظاهرة التي يمكن فهمها في إطار القواعد الأدبيّة وأُصول الحوار العقلائيّة، تشتمل أيضاً على معانٍ باطنيّةٍ عميقة وإشاراتٍ ورموزٍ تسمو على الدلالات العرفيّة للكلام ولا يتوفّر فهمها للجميع.

مثال ذلك ما جاء في صحيح **عبد الله بن سنان** عن جملة ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ...﴾[2] حيث ذكر معنىً ظاهراً هو أخذ الشارب وقصّ الأظفار، ومعنىً باطنياً هو لقاء الإمام (ع)[3]. ومن الواضح أنّ تفسير جملة ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ بمعنى لقاء الإمام (ع) هو شيء أبعد من الدلالة العرفيّة للكلام لا يتمكّن الناس العاديّون من فهمه.

---

(1) انظر: الطبرسي، **جامع البيان**، ج 10، ج 22، ص 5 ـ 7؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 3، ص 492 ـ 493؛ السيوطي، **الدرّ المنثور**، ج 5، ص 376، 378؛ الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل**، ج 2، ص 18 ـ 139؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 6، ص 252، 285 طبعة مؤسّسة الأعلمي؛ الحويزي، **نور الثقلين**، ج 4، ص 270، 277؛ البحراني، **غاية المرام وحجّة الخصام**، ج 3، ص 173، ـ 211؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 35، ص 206 ـ 230.

(2) سورة الحجّ 22: الآية 29.

(3) انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج 3، ص 88، طبعة دار الهادي، ذيل الآية 29 من سورة الحجّ، ح 13 ـ 14.

ومثالٌ آخر على ذلك ما فسّر به (الماء المعين) في الآية ﴿. . . إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ﴾[1] بأنّه غيبة الإمام (ع) وعلمه[2].

وتأويل (قتل نفساً) و(أحياها) في آية ﴿. . . مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[3] بأنّه إضلال وهداية الناس[4].

وإشارة باء «بِسْمِ اللهِ» إلى (بهاء الله)، وسينها إلى (سناء الله)، وميمها إلى (مجد الله) أو (ملك الله)[5].

واستفادة كون أقلّ الحمل ستّة أشهر من الآيتين ﴿. . . وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا. . .﴾[6] و﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ. . .﴾[7]، كما جاء في الروايات[8].

كلّ ذلك يعدّ بعيداً عن فهم الناس العاديّين، ولا يمكن الوصول إلى هذا المستوى من معاني الآيات دون الاستعانة بأقوال النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والروايات التفسيريّة لأوصيائه (ع).

إذن، فمن هذا الجانب أيضاً تبرز الحاجة إلى غير القرآن من أجل فهم معانيه، كما يثبت عدم إمكانيّة الاكتفاء بالقرآن عند تفسيره ومحاولة فهمه.

---

(1) سورة الملك 67: الآية 30.
(2) انظر: الحويزي، **نور الثقلين**، ج 5، ص 386 ـ 387، ح 37، 41.
(3) سورة المائدة 5: الآية 32.
(4) انظر: الحويزي، **نور الثقلين**، ج 1، ص 619، ح 153، 155.
(5) انظر: المصدر نفسه، ص 12، ح 46 ـ 47.
(6) سورة الأحقاف 46: الآية 15.
(7) سورة البقرة 2: الآية 233.
(8) انظر: الحويزي، **نور الثقلين**، 5، ص 14، ح 19.

وقد اتّضح ممّا قرّرناه في هذا الوجه، لزوم الرجوع إلى غير القرآن أيضاً عند محاولة تفسيره لأسبابٍ عدّة. كما أنّ الاكتفاء بالقرآن في تفسير الآيات يحرمنا من الوصول إلى المعاني الواقعيّة للآيات في موارد عديدة، ويؤدّي إلى استنتاجات خاطئة من الآيات، كما نلاحظ أمثال تلك الاستنتاجات في تفاسير أتباع نظريّة (الاكتفاء بالقرآن) أو (الاكتفاء بالقرآن في التفسير)[1]، والتي أشرنا إلى بعضها في المباحث السابقة[2].

2 ـ بعض الآيات القرآنيّة

ويمكن الاستدلال ببعض الآيات القرآنيّة على عدم صحّة نظريّة (الاكتفاء بالقرآن في التفسير).

جاء في سورة آل عمران: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ. . .﴾[3].

وفي هذه الآية وبقرينة سياقها يُعلم أنّ المقصود من (رسولاً) هو محمّد(ص)، والمقصود من (الكتاب) هو القرآن الكريم. كما أنّ المقصود من (آياته) بقرينة (يتلو) هو آيات القرآن؛ لأنّ كلمة (التلاوة) لا تستعمل في موارد بيان الآيات التكوينيّة. ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ هذه الآية قد بيّنت أنّ واحدة من وظائف الرسول(ص) هي تلاوة

---

(1) انظر: الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 2، ص 542، 546؛ البرقعي، **تابشى از قرآن**، ج 1، ص 346؛ ج 2، ص 26، 329، 330، 411 ـ 412؛ الشعّار، **تفسير آيات مشكلة**، ص 136، 344؛ الخطيب، عبد الكريم، **التفسير القرآني للقرآن**، ج 3، ص 1032، 1123، 1125؛ ج 11، ص 706 ـ 707؛ الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة**، ج 3، ص 99.

(2) انظر: الصفحات 129، 132 من كتابنا هذا.

(3) سورة آل عمران 3: الآية 164.

الآيات، وأنّ وظيفته الأُخرى هي تعليم كتاب القرآن؛ يصبح واضحاً أنّ المقصود من تعليم الكتاب ليس تعليم قراءة آياته؛ إذ إنّ تعليم قراءة الآيات تحصل بمجرّد تلاوتها عليهم. فالمقصود إذن هو تعليم معاني ومعارف القرآن الكريم، وهو معنىً يؤيّده مجاورة (الكتاب) لـ(الحكمة)، بل يؤكّده؛ إذ المناسب لتعليم الحكمة هو تعليم معنى ومراد القرآن، لا تعليم قراءته[1].

كما أنّ الأخذ بنظر الاعتبار أنّ هذه الوظيفة قد أُشير إليها في الآية بعد الإشارة إلى بعثة الرسول برسالته، وأنّ هذه الإشارة قد وردت باعتبارها صفةً لهذا الرسول المبعوث من قبل الله تعالى؛ يوضح أنّ هذا العمل هو واحد من وظائف رسالة هذا النبيّ، وأنّه مأمورٌ من قِبَل الله تعالى بأداء هذا العمل. والخلاصة، إمكانيّة القول بأنّه كان مأموراً من جانب الله تعالى بتعليم معاني ومعارف القرآن، أي مأموراً بتفسير القرآن[2].

وجاء في سورة النحل أيضاً: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[3].

---

(1) وقد فهم المفسّرون أيضاً من تعليم الكتاب تفسيرَ وبيانَ معناه. انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 1، ص 394، ذيل الآية 129 من سورة البقرة؛ أبو حيّان، **البحر المحيط**، ج 1، ص 626، ذيل الآية السابقة نفسها؛ الآلوسي، **روح المعاني**، ج 1، ص 387، ذيل الآية نفسها؛ الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 19، ص 265، ذيل الآية 2 من سورة الجمعة؛ الطيّب، **أطيب البيان**، ج 13، ص 5.

(2) يمكن الاستدلال بنفس هذا البيان أيضاً على المطلب السابق بالرجوع إلى الآيتين 129 و151 من سورة البقرة والآية 2 من سورة الجمعة.

(3) سورة النحل 16: الآية 44.

وردت كلمة (الذِّكْر) في القرآن الكريم للتعبير عمّا نزل على الأنبياء السابقين، وعن ذكر الله، وغير ذلك أيضاً. إلّا أنّ المراد منها في آياتٍ عديدة هو القرآن الكريم، وفي هذه الآية أيضاً وبقرينة ما سبقها من عبارة (وأنزلنا إليك) فإنّ المقصود منها هو القرآن؛ إذ إنّ الذي أنزله الله تعالى على خاتم الرسل (ص) هو القرآن، وليس الكتب السماويّة الأُخرى، ولا ذِكر الله ولا غير ذلك.

وقد فسّر البعض هذه الكلمة بما نزل على رسول الله (ص) من السنّة[1]. وهذا المعنى وإن كان لا مانع منه في نفسه، إلّا أنّه نظراً لاستعمال كلمتَي (الذكر) و(أنزلنا) مشيرة إلى القرآن في موارد عديدة من الخطاب القرآني، وعدم استخدامهما تعبيراً عن السنّة في أيّة آية؛ فلا يمكن القبول بذلك.

يضاف إلى ذلك، أنّ وجود رواية منقولة عن **الإمام الصادق**(ع) يستند فيها على هذه الآية قائلاً: «وسمّى الله عزّ وجلّ القرآنَ ذِكراً»، لا يدع مجالاً للترديد في أنّ المقصود من (الذكر) في هذه الآية هو القرآن الكريم.

أمّا المراد بـ(ما نُزِّلَ إليهم) فهو القرآن بقرينة السياق أيضاً؛ إذ إنّ مناسبة (لتبيّن) مع كون متعلّقها كتاباً من جهة، وظهور تعلّق كلمة (نُزِّلَ) بالكتاب السماوي[2] من جهةٍ أُخرى؛ يؤدّي إلى ظهور (ما نُزِّل إليهم) في

---

(1) الميبدي، **كشف الأسرار**، ج 5، ص 389.

(2) ينشأ هذا الظهور من كثرة استعمالها للتعبير عن القرآن وسائر الكتب السماويّة. فقد وردت هذه الكلمة نُزِّل سبع مرّات في القرآن الكريم، كان متعلّقة بالقرآن في ستّة موارد منها. انظر: سورة الأنعام: الآية 37؛ سورة الحجر: الآية 6؛ سورة النحل: الآية 44؛ سورة الفرقان: الآية 32؛ سورة الزخرف: الآية 31؛ سورة محمّد (ص): الآية 2.

الكتاب السماويّ، ومع ملاحظة مجاورة العبارة لعبارة (وأنزلنا إليكَ الذِّكْر)، وعِلْمِنا بأنّ الكتاب الذي كان خاتم الرسل (ص) يبيّنه في زمانه وكان الناس مأمورين باتّباعه، هو القرآن الكريم فقط، عُلِم أنّ المقصود بـ(ما نُزِّلَ إليهم) هو القرآن بالذات، الذي نُزِّل إلى الناس بتوسّط وسيط، وهو ما عبّرت عنه آيات أُخر أيضاً تحدّثت عن تنزيل القرآن بالواسطة للناس، مثل: ﴿. . . وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[1]، و﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَـٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ . . .﴾[2].

وبما بيّنّاه، يتّضح دلالة هذه الآية على كون الرسول صلى الله عليه وآله مكلّفاً من الله بتبيين القرآن. وبناءً على ذلك، فالذي يستفاد من هاتين الآيتين وأمثالهما[3] أنّنا عند تفسير القرآن نحتاج إجمالاً ـ قليلاً أو كثيراً ـ إلى تعليم وبيان **رسول الله** (ص) أيضاً، وبدون ذلك لا يتمكّن الناس من الوصول إلى جميع معاني القرآن؛ إذ لو لم تكن هناك حاجة إلى تعليم وتبيين رسول الإسلام العظيم (ص) لتفسير أيّ آيةٍ من آيات القرآن أو فهم أيّ مرتبةٍ من مراتب معانيه، لما جعل الله تعالى ذلك الرسول معلّماً ومبيّناً للقرآن[4].

---

(1) سورة النساء 4: الآية 174.

(2) سورة الأنبياء 21: الآية 10.

(3) مثل الآيتين 129، 151 من سورة البقرة، والآية 2 من سورة الجمعة، والآيات 59، 61 و65 من سورة النساء.

(4) ولا يتنافى هذا المعنى مع الآيات التي تصف القرآن بأنّه بيان وتبيان وكتابٌ مبين وبأنّه نزل بلسانٍ عربيٍّ مبين وسهولة وبساطة الاتّعاظ به؛ إذ من خلال ملاحظة هذه الآيات إلى جانب الآيتين اللتين سبقت الإشارة إليهما وأمثالهما يُعلم أنّ معاني القرآن ذات مراتب، وأنّ تلك الآيات تنظر إلى بعض الآيات أو بعض مراتب معاني القرآن التي هي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تفسير، أمّا الآيات سابقة الذكر فتنظر إلى قسم آخر من الآيات أو مرتبةٍ أُخرى من معاني القرآن يحتاج فهمها إلى تفسير الرسول (ص). للتوضيح أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 34 ـ 35.

إذن، فإنّ نظريّة (الاكتفاء بالقرآن في التفسير) تتعارض مع هذه المجموعة من الآيات أيضاً.

3 ـ الروايات

هناك العديد من الروايات التي يستفاد منها بوضوح مطلبان:

أحدهما أنّ القرآن كتابٌ يحتاج فهم بعض الأقسام من معارفه إلى المعلّم والمبيّن، أو كما عبّر البعض من تلك الروايات يحتاج إلى قيّم.
وثانيهما أنّ الأئمّة الأطهار ـ أي الإمام عليّاً وأبناءه المعصومين(ع) ـ هم المبيّنون والمعلّمون والقيّمون على ذلك بعد رسول الله (ص). واستناداً إلى أنّ هذه الروايات ـ ونظراً لكثرتها ـ تصلّ إلى حدّ التواتر المعنوي[1]، فلا نرى حاجةً للبحث في سندها، رغم وجود رواياتٍ بينها تتوفّر على سندٍ معتبرٍ أيضاً.

ومن أمثلة ذلك، ما جاء في الرواية المعتبرة عن **منصور بن حازم**، وهذا نصّها:

قلت **لأبي عبد الله** (ع): إنّي ناظرتُ قوماً فقلت: أَلَسْتُم تعلمون أنّ **رسول الله** (ص) هو الحجّة من الله على الخلق؟ فحين ذهبَ رسول الله (ص) [من بين أُمّته] مَن كان الحجّة من بعده؟

فقالوا: القرآن. فنظرتُ في القرآن فإذا هو يخاصم فيه المُرجئ والحَروريّ والزنديق الذي لا يؤمن [أي يجادل في مراد ومقصود الله منه] حتّى يغلب الرجلُ خصمَه [باتّخاذ القرآن دليلاً على مدّعاه]. فعرفت أنّ القرآنَ لا يكون حجّةً إلّا بقيّم، ما قال فيه من شيء كان حقّاً.

---

(1) جمع الشيخ الحرّ العاملي في الباب 13 من أبواب صفات القاضي 82 رواية من هذه الروايات. انظر: **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 129، 152.

[ثمّ] قلت: فمَن قَيِّم القرآن؟

قالوا: قد كان عبد الله بن مسعود وفلان وفلان وفلان يعلم [معنى ذلك].

قلت: كلّه؟

قالوا: لا.

فلم أجد أحداً يقال له يعرف ذلك كلّه، إلّا عليّ بن أبي طالب (ع). وإذا كان الشيء بين القوم وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا أدري؛ فأشهد أنّ عليّ بن أبي طالب (ع) كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفروضة، وكان حجّةً بعد رسول الله على الناس كلّهم، وأنّه (ع) ما قال في [تفسير وبيان معاني] القرآن فهو حقّ.

فقال [الإمام (ع)]: رَحِمَك الله .

فقبّلت رأسه وقلت: عليّ بن أبي طالب(ع) لم يذهب حتّى ترك حجّةً من بعده، كما ترك رسول الله حجّةً من بعده، وإنّ الحجّة من بعد عليّ(ع) الحسن بن عليّ(ع)، وأشهد على الحسن بن عليّ(ع) أنّه كان الحجّة، وأنّ طاعته مفترضة.

فقال: رحمك الله . . . [1]

---

(1) المجلسي، بحار الأنوار، ج 23، ص 17، ح 13. وسند هذه الرواية سندٌ معتبر؛ إذ إنّ الشيخ الصدوق رواها عن أبيه، وهو عن سعد بن عبد الله الأشعري، وهو عن يعقوب ابن يزيد الأنباري، وهو عن صفوان بن يحيى، وهو عن منصور بن حازم.

وجميع هؤلاء ثقات. انظر: تجليل، معجم الثقات، ص 58، الرقم 378، ص 65، الرقم 425، ص 81، الرقم 548، ص 124، الرقم 843، ص 133، الرقم 905، ص354، الرقم 823.

وفي بقيّة الرواية، يذكر **منصور بن حازم** سائر **الأئمّة الأطهار(ع)** حتّى **الإمام الصادق(ع)**، والإمام يؤيّده أيضاً.

وهذه الرواية تدلّ بوضوح على إمكانيّة الاستفادة من القرآن ـ أو بعضه على الأقلّ ـ لإثبات ادّعاء أيّ مدّعٍ كان، سواء كان على الحقّ أو الباطل؛ ممّا تبرز معه الحاجة إلى قيّمٍ عليه، بحيث كان **الرسول(ص)** هو ذلك القيّم في زمان حياته (ص)، ثمّ تلاه **الأئمّة المعصومون(ع)** بعد وفاته.

ولكن، وكما يؤيّده ظاهر الرواية، فإنّ هذا لا يعني عدم إمكانيّة استفادة أيّ مطلبٍ من الآيات دون وساطة القيّم أو معلّم القرآن؛ إذ رغم أنّ عبارة «إنّ القرآن لا يكون حجّةً إلّا بقيّم» مطلقةٌ لو جرّدناها عن سياقها، إلّا أنّ الأخذ بنظر الاعتبار أنّ منصور بن حازم قد فهم هذا المطلب من استدلال الجماعات المختلفة بالقرآن، يبيّن أنّ المراد بهذه العبارة هو الآيات التي تختلف حولها الجماعات المختلفة، أو ـ بعبارةٍ أُخرى ـ آيات القرآن المتشابهة التي يفسّرها كلّ واحدٍ بالمعنى الذي يناسب ما يدّعيه، أمّا نصوص ومحكمات القرآن التي دلالتها من الوضوح والظهور بحيث لا يمكن حملها على المعاني المختلفة، ولا يمكن اتّخاذها حجّةً للجماعات المتنازعة، فلا تحتاج إلى القيّم.

ويؤيّد هذا عبارة «ما قال فيه من شيء كان حقّاً»؛ إذ إنّ ذلك القسم من القرآن الذي لا يُعرف معناه الحقيقيّ، يحتاج إلى مثل هذا القيّم. إلّا أنّ النصوص والمحكمات التي يكون معناها الحقيقيّ واضحاً ولا تحتمل الوجوه المختلفة، لا تحتاج إلى قيّم؛ لأنّه رغم احتياجنا في فهم المعاني الباطنيّة لهذا القسم من الآيات إلى القيّم أيضاً، إلّا أنّ معناها الواضح واحدٌ لا غير، وهذا المعنى هو الحقّ أيّاً من كان الذي بيّنه.

وعلى هذا يمكن القول إنّ المراد بعبارة «إنّ القرآن لا يكون حجّةً إلّا بقيّم» هو أنّ القرآن بمجموعه ليس حجّةً إنْ كان بلا قيّم، لأنّ أيّ آيةٍ منه ليست حجّةً إن لم يكن قيّم، أو لا يمكن فهم أيّ مطلبٍ من مطالبه دون قيّم. كما أنّ التأكيد على أنّ عليّاً(ع) يعرف كلّ القرآن، والباقون لا يعرفونه كلّه، يدلّ دلالة قاطعة وواضحة على الادّعاء المذكور.

ـ كما روي عن يونس بن يعقوب أنّه قال:

كنت عند أبي عبد الله(ع) فوَرَدَ عليه رجلٌ من أهل الشام. ثمّ ذكر حديث مناظرته مع هشام بن الحكم، إلى أن قال:

فقال هشام: فبعد رسول الله (ص) مَن الحجّة؟

قال: الكتاب والسنّة.

قال هشام: فهل ينفعنا الكتاب والسنّة في رفع الاختلاف عنّا؟

قال الشامي: نعم.

قال هشام: فلِمَ اختلفت أنا وأنت وصِرْتَ إلينا من الشام [لتناظرنا] في مخالفتنا إيّاك؟

فسكتَ الشامي. فقال أبو عبد الله (ع): ما لَكَ لا تتكلّم؟

فقال: إن قلت: لم نختلف؛ كذبت. وإن قلت: الكتاب والسنّة يرفعان عنّا الاختلاف؛ أَحَلْت؛ لأنّهما يحتملان الوجوه [والمعاني المختلفة]...[1]. وهذا الحديث أيضاً يدلّ عدم إمكانيّة رفع الاختلاف بواسطة الكتاب والسنّة؛ لقابليّتهما في الجملة على الحمل على معانٍ

(1) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، ص 130، الباب 13، ح 2.

متعدّدة، فيحتاجان إلى مبيّنٍ وحجّةٍ كي يُظهر معناهما الواقعيّ ويرفع الاختلاف الموجود في معناهما.

وفي آخر الرواية تمّ إثبات أنّ **الإمام الصادق** (ع) هو الحجّة والمبيّن لذلك المعنى الواقعيّ.

كما أنّ المستفاد من هذه الرواية هو أنّ الآيات المتشابهة التي يقع الاختلاف في تفسيرها فقط هي التي تحتاج إلى المبيّن والحجّة، ولا تدلّ على تشابه كلّ القرآن أو احتياج جميع ما فيه إلى الحجّة.

وقد تعرّضنا حتّى الآن إلى ثلاثة أوجه من الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على عدم صحّة نظريّة (الاكتفاء بالقرآن في التفسير). والآن نبحث في الأدلّة التي استدلّوا ـ أو يمكن أن يستدلّوا ـ بها لإثبات أو تأييد هذه النظريّة.

أدلّة أنصار النظريّة الثانية

إنّ بعض أدلّة أنصار هذه النظريّة هي الأدلّة نفسها التي عرضناها وناقشناها عند الاستدلال على النظريّة الأُولى؛ ولكفاية ذلك العرض والنقاش لإثبات عدم دلالة تلك الأدلّة على النظريّة الثانية أيضاً[1]، وروما للاختصار، نمتنع عن تكرار البحث فيها بالنسبة إلى النظريّة الثانية، مكتفين بالبحث في الأدلّة الخاصّة بالنظريّة الثانية، ضمن ثلاثة عناوين:

---

(1) وكمثال على ذلك، فإنّ أحد تلك الأدلّة هو الآية 89 من سورة النحل ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، وقد اتّضح عند بحثنا فيها أنّها لا تعني أنّ القرآن يبيّن كلّ شيء لكلّ الناس؛ ممّا لا يمكننا معه القول بإمكانيّة الحصول من القرآن نفسه على تفسير جميع آياته. انظر: الصفحات 147، 150 من كتابنا هذا.

1 ـ الأدلّة القرآنيّة. 2 ـ الأدلّة الروائيّة. 3 ـ طريقة المعصومين (ع) في التفسير.

1 ـ الأدلّة القرآنيّة

أ ـ التمسّك بالقرآن: عمد البعض عند دعمهم لهذه النظريّة إلى الاستناد على آية ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ﴾[1]، واستنتجوا منها أنّ الذين يتمسّكون بغير القرآن عند تفسيرهم له إنّما هم من المفسدين[2].

إلّا أنّ فساد هذا الاستنتاج واضح من عدّة جهات:

أوّلاً: إنّ الآية السابقة على هذه الآية تذمّ جماعةً من بني إسرائيل بسبب تركهم التمسّك بالتوراة وميلهم لمتاع الدنيا[3]، فلا يمكن الجزم بأنّ المقصود من (الكتاب) في هذه الآية هو القرآن، إذ يمكن أن يكون المقصود هو التوراة، وتكون هذه الآية في باب المدح لجماعةٍ أُخرى من بني إسرائيل عملوا خلاف ما عملته الجماعة السابقة فتمسّكوا بالتوراة واهتمّوا بإقامة الصلاة، ولم يمنعهم متاع الدنيا من التمسّك بالتوراة والاهتمام بإقامة الصلاة، فأثنت الآية عليهم[4].

---

(1) سورة الأعراف 7: الآية 170.

(2) الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة**، ج 1، ص 16.

(3) وهذا نصّ تلك الآية: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ وَدَرَسُوا۟ مَا فِيهِ وَٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. سورة الأعراف 7: الآية 169.

(4) وقد اعتبر البعض من المفسّرين أنّ المراد بالكتاب هو التوراة. انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 2، ج 4، ص 763، ذيل الآية 170 من سورة الأعراف؛ الآلوسي، **روح المعاني**، ج 9، ص 98، ذيل الآية نفسها.

ثانياً: في حالة عدم أخذ السياق بنظر الاعتبار، وإرادة خصوص القرآن من (الكتاب) أو عموم الكتب السماويّة التي يعتبر القرآن واحداً منها؛ فإنّ الآية ترغّب في التمسّك بالقرآن، وتعتبر الذين يتمسّكون بالقرآن ويقيمون الصلاة من المصلحين، وتعدهم بأجر وثواب المصلحين. إلّا أنّ معنى التمسّك بالقرآن هو الثبات والالتزام القلبي والعملي بمعارف وأحكام القرآن[1]، ولا صلة لذلك بأُسلوب تفسير القرآن، أو كيفيّة فهم معاني الآيات وتفسيرها سواء عبر الاكتفاء بالقرآن أو اعتماداً عليه وعلى غيره.

ثالثاً: وعلى فرض أنّ التمسّك بالقرآن يتضمّن أيضاً الاعتماد عليه في تفسير الآيات، فإنّ غاية ما تدلّ عليه الآية حول أُسلوب التفسير هو أنّ الاعتماد على القرآن في التفسير، هو أُسلوبٌ حَسَن؛ إلّا أنّه لا يدلّ على أنّ الأُسلوب الصحيح الوحيد لتفسير القرآن هو تفسير القرآن بالقرآن، وأنّ الاستناد إلى غير القرآن عند تفسيره هو أمرٌ فاسد؛ إذ إنّ فساد التمسّك بغير القرآن لم يأتِ في نصّ الآية ولا أنّ لها عليه دلالة مفهوميّة[2]. ولو أنّ شخصاً استند إلى حديث الثقلين وأمثاله فتمسّك

---

(1) «التمسّك» و«التمسيك» يعنيان الأخذ والحفظ والحبس والتعلّق بشيء.

قال ابن فارس: «مسك الميم والسين والكاف أصلٌ واحد صحيح يدلّ على حبس الشيء أو تحبّسه. والبخيل ممسك...». **معجم مقاييس اللغة**، ج 5، ص 320.

وذكر إبراهيم أنيس: «مَسَكَ بالشيء: أخذ به وتعلّق واعتصم... مسّك بالشيء: مَسَكَ». **المعجم الوسيط**، ص 869.

وبذلك يظهر أنّ (التمسّك) و(التمسيك) بالقرآن هو الثبات والالتزام القلبي والعملي بمعارف وأحكام القرآن؛ إذ من الواضح أنّ أخذ وحفظ القرآن والتعلّق به لا يعني أخذ وحفظ غلافه وأوراقه وخطوطه، بل يعني تعلّم مضامينه والالتزام بها والثبات عليها.

(2) إذ لا توجد كلمة أو عبارة في الآية لها دلالة مفهوميّة مثل الشرط أو الغاية، وإذا كان لها مفهوم فهو مفهوم اللقب الذي تمّ في علم الأصول تحقيق عدم تضمّنه للمفهوم، وهو ممّا اتّفق عليه. انظر: الآخوند الخراساني، **كفاية الأُصول**، ص 250.

بعترة نبيّه أيضاً في فهم معارف وأحكام دينه، أو في تفسير الآيات، فهل يُعدّ مخالفاً لهذه الآية ومفسداً؟!

ب ـ **الآيات المحكمة هي أُمّ الكتاب**: ضمن تقسيمه لآيات القرآن إلى مجموعتين إحداهما محكمة والأُخرى متشابهة، سمّى الله تعالى في آية ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ...﴾[1] آياته المحكمة بأنّها (أُمّ الكتاب). ولطالما استدلّ لإثبات صحّة نظريّة (الاكتفاء بالقرآن في التفسير) بكون الآيات المحكمة هي أُمّ الكتاب، فيقال في تقرير ذلك:

إنّ (الأُمّ) بحسب معناها الأصلي هي الشيء الذي يعود إليه شيءٌ آخر، وإضافة (أُمّ) إلى (الكتاب) يشابه إضافة (نساء القوم) بتقدير (من). ومن هاتين النقطتين يتّضح أنّ المقصود بكون الآيات المحكمة هنّ (أُمّ الكتاب) هو عودة الآيات المتشابهة إلى الآيات المحكمة، واتّضاح معناها بالرجوع إلى الآيات المحكمة[2].

إذن، فعندما يتمّ تفسير الآيات المتشابهة ـ وهي أصعب الآيات من الناحية التفسيريّة ـ بالاستعانة بالقرآن نفسه، ولا تكون هناك حاجة عند تفسيرها إلى شيء غير القرآن؛ فلمن باب أولى يمكن تفسير سائر الآيات أيضاً بمساعدة القرآن نفسه، ولا حاجة إلى غير القرآن لتفسير أيّ آيةٍ كانت.

---

(1) سورة آل عمران 3: الآية 7.

(2) ذكر بعض المفسّرين أيضاً ما يماثل هذا المعنى لعبارة هنّ أُمّ الكتاب. انظر: **الميزان**، ج 3، ص 20 ـ 21؛ الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة**، ج 5، ص 23، 30، 32.

نقد

فُسّرت كلمة (الأُمّ) في اللغة بمعنى (الأصل) أيضاً[1]، وعلى هذا المعنى فيمكن أن يكون المراد من كون الآيات المحكمة (أُمّ الكتاب) هو أنّ الآيات المحكمة هي القسم الثابت والقويّ من القرآن؛ لأنّ أهل اللغة قالوا: إنّ (أصُلَ أصالةً) تعني (ثَبَتَ وقَوي)[2].

إذن فعلى الناس الذين يريدون الاهتداء بهذا الكتاب أن يرجعوا إلى هذه المجموعة من الآيات التي هي القسم الثابت والمحكم منه. ويؤيّد هذا المعنى ذيل الآية ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ حيث يذمّ اتّباع الآيات المتشابهة، كما تؤيّده الرواية التي تقول:

وانظروا في محكماته، ولا تتّبعوا متشابهه، فوالله لن يبيّن لكم زواجره، ولا يوضح لكم عن تفسيره [متشابهه]، إلّا [الإمام عليّ (ع)] الذي أنا آخذٌ بيده»[3].

وحتّى لو أخذنا (أُمّ) بمعنى المرجع والشيء الذي يعود إليه شيءٌ آخر، وأنّ إضافة (أُمّ) إلى (الكتاب) تشبه إضافة (نساء القوم) على تقدير (مِنْ)، ففي هذه الحالة أيضاً يمكن تفسير «هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ» بأنّ الآيات المحكمة هي القسم الذي يرجع إليه من هذا الكتاب، وأنّ على الناس

(1) قال الفيّومي: «أُمّ الشيء: أصله». **المصباح المنير**، ص 31.
وقال ابن فارس: «وأمّا الهمزة والميم فأصلٌ واحد يتفرّع منه أربعة أبواب. وهي الأصل، والمرجع، والجماعة، والدين». **معجم مقاييس اللغة**، ج 1، ص 21.
وقال الطبرسي رحمه الله في اللغة: «أُمّ الكتاب: أصله»، وفي التفسير قال أيضاً: «أُمّ الكتاب، أي: أصل الكتاب». **مجمع البيان**، ج 2، ص 408.

(2) انظر: أنيس، إبراهيم وآخرين، **المعجم الوسيط**، ص 20.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 142، ح 43.

الرجوع إلى هذه المجموعة من الآيات لنيل الهداية. ولو كان المقصود بمرجعيّة الآيات المحكمة هو مرجعيّتها بالنسبة للآيات المتشابهة، لكان المناسب بعد ذكره للآيات المحكمة والمتشابهة أن يقول: (والمحكمات أُمّ المتشابهات).

وعلى هذا، وبناءً على أنّه لا مناسبةَ بين لفظ «هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ» وبين المعنى الذي يدّعيه المستدلّ، ولا السياق يؤيّد ذلك؛ فإن لم نقل بضعف احتمال ذلك المعنى وقوّة ظهور الآية في المعنى المذكور، فلا أقلّ من القول بعدم كون احتمال إرادة المعنى المذكور أقلّ من احتمال المعنى الذي يدّعيه المستدلّ.

وبالنتيجة، فلا يمكن إحراز إرادة هذه العبارة مرجعيّة الآيات المحكمة للآيات المتشابهة، كي يتمّ استدلال المستدلّ. إلّا أنّ اعتبارنا أنّ معنى «هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ» هو مرجعيّة هذا القسم من هذا الكتاب، يتيح لنا الاستفادة من إطلاقها والقول بأنّ الآيات المحكمة هي المرجع في تفسير الآيات المتشابهة أيضاً، حيث أمكن في الكثير من الأحيان تبيين معاني بعض الآيات المتشابهة بالرجوع إلى هذا المرجع. إلّا أنّ هذا لا يدلّ على أنّ معنى أيّ آيةٍ متشابهة يمكن الوصول إليه عن طريق الرجوع إلى الآيات المحكمة، كي يكون دليلاً على صحّة هذه المدرسة وعدم الحاجة إلى الروايات في تفسير المتشابهات.

إذن، لو أراد أنصار هذه النظريّة، من خلال استدلالهم بهذه الآية، إثبات عدم الحاجة في تفسير القرآن إلى غيره بما ذلك الروايات، فإنّ استدلالهم هذا استدلالٌ ناقص. وتؤيّد دعوانا هذه، الرواية التي تقول:

«ثمّ إنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام: . . . وقسماً لا يعلمه إلّا الله وملائكته والراسخون في العلم»[1].

كما تؤيّدها الرواية التي تطرّقت إلى علّة هلاك الناس في الآيات المتشابهة، مشيرةً إلى ظنّهم قدرتهم على الاستغناء عن الأوصياء في فهم معانيها، حيث تقول:

فجعله النبيّ (ص) علماً باقياً في أوصيائه، فتركهم الناس ـ وهم الشهداء على أهل كلّ زمان ـ حتّى عاندوا مَن أظهر ولاية ولاة الأمر وطلب علومهم، وذلك أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنّون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ وهم يقدّرون أنّه العامّ، واحتجّوا بأوّل الآية وتركوا السنّة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا وأضلّوا[2].

ج ـ **آيات التدبّر**: والمقصود بها هي الآيات التي تحثّ على التدبّر في القرآن وتذمّ تركه، مثل:

﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[3].

و﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[4].

و﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[5].

---

(1) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 142، ح 44.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 148، ح 62.

(3) سورة ص 38: الآية 29.

(4) سورة محمّد (ص) 47: الآية 24.

(5) سورة النساء 4: الآية 82.

و﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[1].

وقد استند أحد أتباع هذه النظريّة على آيات التدبّر[2] عدّة مرّات في مقدّمة تفسيره عند دفاعه أو تأكيده على وجهة نظره وأُسلوبه التفسيري[3].

وقد قال العلّامة **الطباطبائي** رحمه الله في مقدّمة تفسيره عند بيانه لدلالة هذه الآيات:

ولم يندب إلّا إلى التدبّر في آياته، فرفعَ به أيّ اختلاف يتراءى منها[4].

وبعد تفسيره للآية 7 من سورة آل عمران، وضمن بحثه الروائي الثاني، قال:

إنّ الآيات التي تدعو الناس عامّة ـ من كافرٍ أو مؤمن، ممّن شاهد عصر النزول أو غابَ عنه ـ إلى تعقّل القرآن وتأمّله والتدبّر فيه، وخاصّةً قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[5]، تدلّ دلالةً واضحة على أنّ المعارف القرآنيّة يمكن أن ينالها الباحث بالتدبّر والبحث، ويرتفع به ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات[6].

---

(1) سورة المؤمنون 23: الآية 68.
(2) سورة النساء 4: الآية 82؛ وسورة محمّد (ص) 47: الآية 24.
(3) انظر: الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة**، ج 1، ص 17، 25، 38.
(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 6.
(5) سورة النساء 4: الآية 82.
(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 84.

وعند تفسير الآية 82 من سورة النساء، قال:

فالمراد ترغيبهم في أنّ يتدبّروا في الآيات القرآنيّة، ويراجعوا في كلّ حكمٍ نازل ـ أو حكمةٍ مبيّنة أو قصّة أو عِظَة أو غير ذلك ـ جميع الآيات المرتبطة بها ممّا نزلت، مكّيّتها ومدنيّتها، ومحكمها ومتشابهها، ويضمّوا البعض إلى البعض، حتّى يظهر لهم أنّه لا اختلاف بينها[1].

وفي ختام تفسيرها قال:

وقد تبيّن من الآية:

أوّلاً: إنّ القرآن ممّا يناله الفهم العادي.

وثانياً: إنّ الآيات القرآنيّة يفسّر بعضها بعضاً[2].

وكما سبق، فإنّ مراجعة أقوال العلّامة الأُخرى لا تدعو إلى الاعتقاد بكون ظاهر عبارته التي أوردناها قبل قليل معبّراً عن رأيه هو، ولا يمكن القول إنّه كان يقصد من هذه العبارة إثبات الاكتفاء بالقرآن في التفسير. إلّا أنّه ربما استفاد أنصار هذه النظريّة من عبارة العلّامة حول دلالة الآيات المذكورة ما يؤيّد صحّة نظريّتهم فيقولون إنّه يستفاد من هذه الآيات إمكانيّة الحصول على جميع معاني الآيات القرآنيّة من خلال التدبّر فيها، ورفع تشابه وإبهام أيّ آيةٍ عبر التدبّر فيها وفي غيرها من الآيات، وعدم الحاجة إلى غير القرآن في تفسير أيٍّ من آياته وفهم أيّ مرتبةٍ من المعاني القرآنيّة. ومن هنا ينشأ لزوم البحث في جوانب هذه الاستفادة.

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 5، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 20.

بحث

إنّ الذي يفيده مجموع هذه الآيات هو أنّ حتّى غير **النبيّ**(ص) **والأئمّة المعصومين**(ع) مدعوّون للتدبّر بالقرآن أيضاً، وأنّها تذمّ عدم التدبّر فيه، وأنّ عامّة الناس ـ حتّى الكافرين والمشركين أيضاً ـ يمكنهم بعد تحصيل المقدّمات اللازمة الوصول إلى قسمٍ من المعارف القرآنيّة عبر التدبّر فيه، كما يمكنهم التأكّد من عدم وجود الخلاف فيه ونزوله من جانب الله تعالى، وأن يستفيدوا من نصائحه ومواعظه.

أمّا تمكّنهم من خلال التدبّر في الآيات من تفسير جميع القرآن، وإمكانيّة رفعهم لتشابه وغموض كلّ آيةٍ من آياته عبر التدبّر فيها وفي غيرها من الآيات المرتبطة بها، واستغنائهم عند تفسيرهم لأيّ آيةٍ من آياته عن كلّ ما هو خارج القرآن حتّى أحاديث الرسول(ص) والأئمّة المعصومين(ع)؛ فهذا ما لا يمكن تحميله على أيّ آيةٍ من الآيات المذكورة، بل لم يثبت من أقوال العلّامة **الطباطبائي** أيضاً إرادته مثل هذا المعنى.

فالآية الأُولى تقول: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾، أمّا ما هو مقدار المعارف التي يمكن الحصول عليها من هذا التدبّر، فهذا ما تسكت الآية عنه.

ولا شكّ في أنّ التدبّر في القرآن يتيح لفاعله الحصول على المطالب التي لها دورها في هدايته واتّعاظه؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك، لأصبح التدبّر لغواً، والله لا يدعو إلى ما هو لغو. أمّا أنّ كلّ المعاني والمعارف القرآنيّة يمكن الحصول عليها بالتدبّر، فإنّ هذه الآية الكريمة لا تدلّ على ذلك بأيّ نوعٍ من أنواع الدلالات، فلا دلالة مطابقيّة هناك، ولا دلالة

التزاميّة ولا دلالة اقتضاء ولا إيماء وتنبيه، بل لا وجود لملازمة عقليّة أيضاً.

وفي الآية الثانية كذلك نرى الجملة الأُولى منها تذمّ المنافقين لعدم تدبّرهم في القرآن، والجملة الثانية ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ تشعر بأنّ المتوقّع أن التدبّر في القرآن يُدخل شيئاً من معارفه ومواعظه في القلوب؛ ومن هنا كان وضعه في الجملة باعتباره معادلاً لعدم التدبّر في القرآن. وهذا يعني (أفَلا يتدبّرون؟ أم يتدبّرون؟ لكنّ قلوبهم مقفَلة، فلا يفهمون من ذلك شيئاً، ولا يتّعظون).

إلّا أنّ هذه الآية لا تدلّ بأيّ نوعٍ من الدلالات على أنّهم يستطيعون تفسير جميع الآيات بواسطة التدبّر في القرآن، ولا يحتاجون إلى غير القرآن عند تفسيرهم لأيّ آية وأيّ ومرتبة من مراتب المعاني القرآنيّة.

كما أنّ الآية الثالثة ومع ملاحظة سياقها، فإنّ غاية ما تدلّ عليه هو أنّ مخالفي رسول الله (ص) يستطيعون بالتدبّر في القرآن أن يفهموا أنّه لا وجود لأيّ اختلاف بين الآيات القرآنيّة، فيتوصّلون من خلال ذلك إلى أنّ القرآن هو كتاب الله، ومن غير الممكن أن يكون وارداً من غيره.

وإذا كان المقصود من عدم الاختلاف هذا، هو عدم الاختلاف في درجة فصاحته وبلاغته، كما فهم البعض مثل هذا المعنى[1]، فإنّ (التدبّر

(1) نُقِلَ عن أبي مسلم الأصفهاني أنّ الاختلاف في هذه الآية هو الاختلاف في درجة الفصاحة، وفسّر عدم وجود الخلاف في القرآن بتساوي واتّحاد درجة فصاحة القرآن من أوّله إلى آخره. انظر: الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج 10، ص 197.
كما أنّ الأُستاذ مصباح اليزدي قد اعتبر أنّ عدم الاختلاف في القرآن يعني تناغم القرآن من الناحية البلاغيّة. انظر: مصباح، **راه وراهنما شناسى**، ص 127 ـ 128.

في القرآن) الذي جاء الترغيب به والذمّ على تركه في هذه الآية، هو لأجل اكتشاف عدم وجود الاختلاف في درجة فصاحة وبلاغة القرآن، وهذا الاكتشاف يمكن تحقّقه أيضاً عبر معرفة درجةٍ من المعنى لا تتوقّف على التفسير.

وهذا لا يستلزم تدبّراً لفهم معنى الآيات ورفع الإبهام والتشابه عنها كي نستدلّ به على صحّة هذه المدرسة.

وأمّا إذا كان المقصود عدم الاختلاف والتفاوت في معنى الآيات، أو عدم اختلاف الآيات مطلقاً سواء في معناها أو في درجة فصاحتها وبلاغتها، فإنّ هذه الآية تدلّ على أنّ معنى آيات القرآن هو في متناول غير النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، بل حتّى مخالفي رسول الله (ص) أيضاً؛ إذ إنّ اكتشاف عدم وجود الاختلاف في معنى الآيات يستلزم وضوح وإمكانيّة فهمهم لدرجةٍ ما - على الأقلّ - من معاني الآيات، إلّا أنّه لا يتوقّف على عدم الحاجة إلى غير القرآن عند تفسير أيّ آيةٍ من الآيات.

ومع افتراض أنّ قسماً من معاني القرآن واضحة وقابلة الفهم للجميع، والقسم الآخر يحتاج فهمه إلى معلّمٍ ومبيّن؛ يبقى استدلال القرآن تامّاً؛ إذ إنّه من عدم اكتشاف الاختلاف بين معاني الآيات التي يستطيع الجميع فهمها، يمكن التوصّل إلى أنّ هذا القرآن هو كتاب الله الذي لا يمكن أن يكون من غيره.

فلو أنّ كتاباً أنتجه الفكر والقلم البشري عبر ثلاث وعشرين سنة وفي ظروفٍ مختلفة متدرّجة، لكان مليئاً بالاختلافات العديدة بين المعاني الواضحة لأقسامه المختلفة؛ وذلك لتدرّج التكامل البشري وتأثّره

بالظروف المختلفة. إذن، لو ورد كتاب خلال ثلاث وعشرين سنة إلى البشر، ولم يلاحظوا أيّ اختلافٍ بين معانيه الواضحة، لعلموا أنّه من جانب الله وليس من تأليف البشر، رغم أنّ بعضاً من معارفه العميقة ليس متاحاً للجميع فهمها حيث يحتاجون في سبيل ذلك إلى المعلّم والمبيّن.

وبناءً على أنّ مخاطبي هذه الآية الكريمة هم المشركون ومخالفو النبوّة، فإنّ صحّة هذا البيان تبدو أكثر وضوحاً والاعتقاد به أسهل؛ إذ من المستبعد جدّاً أن يقول أحدٌ ـ حتّى المستدلّ نفسه ـ بأنّ المشركين ومخالفي الرسول (ص) كانوا يستطيعون من خلال التدبّر في الآيات الوصول إلى جميع معاني ومعارف القرآن.

وهكذا، فإنّ ذلك يمكن أن يكون قرينةً على أنّ المقصود من الاختلاف في هذه الآية الكريمة هو الاختلاف في درجة فصاحة وبلاغة الآيات؛ لأنّ المشركين زمان رسول الله (ص) ـ والذين كان الحديث موجّهاً إليهم ـ كانوا يتمتّعون بالمهارة الكافية في تمييز درجة فصاحة وبلاغة الكلام، ويدركون جيّداً وحدة أُسلوب الآيات القرآنيّة من ناحية الفصاحة والبلاغة من أوّلها إلى آخرها، كما أنّ الاستدلال القرآني يعتمد أيضاً على مسألة أنّ هؤلاء يعرفون هذه النقطة جيّداً. أمّا عدم وجود الاختلاف في معاني الآيات، فلم تثبت قدرتهم على تشخيصه كي يكون استدلال الآية مبتنياً على هذه الناحية.

وهذا الاحتمال ـ أي كون المقصود من الاختلاف في هذه الآية هو خصوص الاختلاف في درجة الفصاحة والبلاغة ـ يكفي لبطلان الاستدلال بهذه الآية على إمكان تفسير جميع القرآن من قبل جميع الناس دون الحاجة إلى غير القرآن. والنتيجة، أنّ الاستدلال بهذه الآية على ما يدّعيه المستدلّ، مخدوشٌ من جهتين:

الأُولى: عدم معلوميّة أنّ مقصود الآية هو عدم وجود الاختلاف في معاني الآيات.

والثانية: وعلى فرض قصد الآية لهذا المعنى، فذلك أيضاً لا يستلزم إمكانيّة تفسير جميع القرآن دون الحاجة إلى غيره؛ إذ إنّ عدم وجود الاختلاف في معاني الآيات يمكن إحرازه أيضاً من معرفة مرتبةٍ ما من مراتب معاني الآيات.

وفي آية ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ . . .﴾ لا شكّ في أنّ المقصود من (القول) هو القرآن الكريم، إلّا أنّ الحديث في هذه الآية هو مع منكري النبوّة ومخالفي رسول الله (ص). فالله تعالى في مقام توبيخهم وبيان عدم معذوريّتهم في مخالفتهم لرسول الله (ص)، يقول: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ أي القرآن، كي يَرَوا ما فيه من الإعجاز والعلامات الإلهيّة، فيعلمون صدق نبوّة النبيّ (ص)؟![1]. ومن الواضح أنّ التدبّر لمعرفة إعجاز القرآن وكونه منزلاً من الله لا يتوقّف على معرفة جميع معاني القرآن حتّى تكون الآية دالّة على إمكانيّة فهم جميع معاني القرآن من قبل الجميع عبر التدبّر فيه ودون الحاجة إلى غيره، بل إنّ التدبّر في كون فصاحته وبلاغته ووحدة أُسلوبه ممّا يفوق القدرة البشريّة أيضاً يمكن أن يكون سبباً في الكشف عن إعجاز القرآن وصدق نبوّة النبيّ (ص). إذن فإنّ أيّ آيةٍ من

---

(1) قال الطبرسي عند تفسيره لهذه الآية: «ألم يتدبّروا القرآن فيعرفوا ما فيه من العِبَر والدلالات على صدق نبيّنا (ص)». **مجمع البيان**، ج 7، ص 112.

وقال العلّامة الطباطبائي أيضاً في تفسير هذه العبارة: «والكلام متفرّع على ما تقدّمه من كونهم في غفلةٍ منه وشُغلهم يَشْغلهم عنه، والمعنى هل إذا كانوا على تلك الحال لم يدّبّروا هذا القول المتلوّ عليهم حتّى يعلموا أنّه حقّ من عند الله فيؤمنوا به». **الميزان في تفسير القرآن**، ج 15، ص45.

آيات التدبّر لا تدلّ على أنّ تفسير القرآن وفهم كلّ مستويات معانيه مستغنٍ عن كلّ ما هو غير القرآن حتّى أحاديث رسول الله (ص)، أي أنّه لا يمكن استنتاج صحّة نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير من هذه الآيات. أمّا عن عبارة العلاّمة الأُخرى التي قال فيها: «ولم يندب إلّا إلى التدبّر في آياته، فرفعَ به أيّ اختلاف يتراءى منها»، ففيها ممّا يلفت النظر نقطتان:

1 ـ إنّ الله تعالى في الآيات المذكورة قد دعا إلى التدبّر في الآيات وملاحظة عدم الاختلاف بينها، وذلك لأخذ الموعظة من القرآن والتيقّن من كون القرآن قرآناً إلهيّاً أيضاً؛ أمّا عدم الحاجة إلى شيء آخر لفهم معنى ومقصود القرآن، فهو ما لا يمكن استخلاصه منها. وبتعبيرٍ آخر، فإنّ هذه الآيات لا تدلّ على الحصر، بل يستفاد من الآيات التي وصفت النبيّ (ص) بالمعلّم والمبيّن للقرآن[1]، وتلك التي دعت المؤمنين إلى تعلّم العلوم منه[2]، أنّ فهم بعضٍ من معاني ومعارف القرآن يحتاج إلى تبيين وتعليم الرسول (ص) والتعلّم منه. كما أنّ روايات عديدة[3] تدلّ على مطلبين:

(1) مثل الآية ﴿... وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾ سورة النحل 16: الآية 44، و﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ...﴾ سورة الجمعة 62: الآية 2.

(2) مثل الآية ﴿... وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟...﴾ سورة الحشر 59: الآية 7.

(3) انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 129، 151، الباب 13 من أبواب صفات القاضي، وفي الباب 82 رواية تدلّ 57 منها على ما ندّعيه بنحوٍ من الأنحاء. وللاطّلاع أكثر على دلالة بعضٍ من تلك الروايات، انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 209، 213.

الأوّل : أنّ فهم بعضٍ من المعاني والمعارف القرآنيّة يتوقّف على وجود معلّمٍ ومبيّن عالمٍ بجميع المعاني القرآنيّة ومعصوم عن الخطأ، أو كما عبّرت عنه بعض الروايات: «القرآن لا يكون حجّةً إلّا بقيّم، ما قال فيه من شيء كان حقّاً»[1].

الثاني : أنّ الإمام عليّاً (ع) والأئمّة المعصومين الأحد عشر من بعده هم المعلّمون والمبيّنون المعصومون من الخطأ والعارفون بجميع معانيه، يجب الرجوع إليهم لمعرفة قسمٍ من المعارف القرآنيّة.

2 ـ **يُفهم** من آية ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافا كَثِيرا﴾ أنّه يمكن من خلال التدبّر في القرآن اكتشاف عدم وجود الاختلاف فيه، وأنّه يمكن بالتدبّر رفعُ أيّ اختلافٍ يتصوّره البعض بين الآيات. ولكنّ اكتشاف عدم وجود الاختلاف في مرتبةٍ من المعارف القرآنيّة الذي يمكن لعامّة الناس إدراكه هو شيء، وتفسير كلّ القرآن دون الاستعانة بغيره هو شيءٌ آخر، ولا ملازمة بين هذين الشيئين. فمن الممكن أن يفهم عامّة الناس أحد مستويات المعاني القرآنيّة، وعند تصوّرهم بروز الاختلاف في هذا المستوى، يمكن رفعه بالتدبّر؛ أمّا فهم وتفسير بعضٍ من المعاني والمعارف القرآنيّة فيتوقّف على الاستعانة ببيان وتفسير رسول الله (ص) وخلفائه (ع)، وهو ما تدلّ عليه العديد من الروايات.

---

(1) مثل رواية منصور بن حازم. انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 32، ص 17، ح 13، وسند هذا الحديث صحيح أيضاً. وللاطّلاع أكثر انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 210.

وبناءً على هاتين النقطتين، فمن الواضح أنّه لا يمكن استنتاج صحّة هذه النظريّة من كلام العلاّمة أيضاً.

د ـ آيات الهداية والنور: ونقصد بآيات الهداية الآيات التي وصفت القرآن الكريم بأنّه هدى لعامّة الناس؛ مثل: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ...﴾[1].

أمّا آيات النور فهي الآيات التي وصفت القرآن بالنور؛ مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[2]، والآيات 15 من سورة المائدة (5)، و157 من سورة الأعراف (7)، و8 من سورة التغابن (64)، 52 من سورة الشورى (42). وقد استند العلاّمة **الطباطبائي** رحمه الله على الآيات المذكورة عند بيانه أنّ تفسير القرآن بالقرآن وتبيين معنى أيّ آيةٍ من خلال مقارنتها بما يناظرها والتدبّر المندوب إليه في القرآن، هو التفسير المقبول قرآنيّاً، فقال:

... وقال تعالى: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾، وكيف يكون القرآن هدىً وبيّنةً وفرقاناً ونوراً مبيناً للناس في ما يحتاجون، ولا يكفيهم في احتياجهم إليه، وهو أشدّ الاحتياج[3].

وقبل ذلك عند تخطئته لأُسلوب المحدّثين الذين يكتفون بالرواية في تفسير القرآن قال أيضاً:

---

(1) سورة البقرة 2: الآية 185.

(2) سورة النساء 4: الآية 174.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 11.

فأمّا المحدّثون فاقتصروا على التفسير بالرواية عن السَّلَف... وقد أخطأوا في ذلك؛ فإنّ الله سبحانه لم يُبطل حجّيّة العقل في كتابه... ولم يندب إلّا إلى التدبّر في آياته، فرَفَع به أيّ اختلافٍ يتراءى منها، وجعله هدىً ونوراً وتبياناً لكلّ شيء. فما بال النور يستنير بنور غيره؟ وما شأن الهدى يهتدي بهداية سواه[1]. وبعد بيانه لقصور الأساليب التفسيريّة الأُخرى سوى تفسير القرآن بالقرآن، قال:

ولازم ذلك ـ كما أومأنا إليه في أوائل الكلام ـ أن يكون القرآن الذي يعرِّف نفسه بأنّه هدىً للعالمين ونورٌ مبين وتبيانٌ لكلّ شيء، مَهديّاً إليه بغيره، ومستنيراً بغيره، ومبيَّناً بغيره[2].

وكما سبق، فلم يثبت أنّ العلّامة كان يهدف من هذا الكلام إثبات نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير، إلّا أنّنا سوف نناقش ذلك بسبب احتمال استفادة أنصار هذه النظريّة من ظاهر هذا الكلام أيضاً لإثبات مدّعاهم.

بحث:

لم تصرّح أيّ آيةٍ من آيات الهداية والنور على إمكانيّة تفسير جميع الآيات القرآنيّة بالتدبّر في القرآن نفسه ودون الحاجة إلى غير القرآن. فآية الهداية تقول: إنّ القرآن هدىً للناس، وكونه هدىً للناس لا يتوقّف على أن يبيّن جميع المعارف والأحكام اللازمة دون واسطة وبلغةٍ يفهمها الجميع، ولا أن يكون البيان القرآني بالصورة التي يمكن معها تفسير

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص 5 ـ 6.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 8 ـ 9.

جميع آياته عبر التدبّر فيها دون الحاجة في هذا التفسير إلى شيءٍ من خارجه.

بل لو كان القرآن قد بيّن بعضاً من المعارف والأحكام الضروريّة للبشر بالصورة التي تنحصر إمكانيّة فهمها بالرسول (ص) وأوصيائه، ولكنّه نبّه البشر إلى كون رسول الله (ص) هو المبيّن والمعلّم للقرآن وأنّهم محتاجون كي يفهموا بعضاً من معارفه وأحكامه إلى تبيين هذا الرسول، وذعاهم إلى اتّباعه وأوصيائه العظام، ففي هذه الحالة يتحقّق أيضاً كونه هدىً للناس.

إنّ كون القرآن هدىً للناس يتحقّق من خلال تعيينه طريق السعادة والكمال والجنّة والقرب من الله لهم، وتبيينه للمعارف والأحكام الضروريّة لوصول الإنسان إلى الكمال والقرب من الله؛ سواء قام بتبيين تلك المعارف والأحكام الضروريّة بصورة مباشرة دون وسيط وبحيث لا تكون هناك حاجة لتفسير الرسول (ص)، أو بيّن البعض بلا واسطة والبعض الآخر بالشكل الذي يحتاج إلى تبيين وتعليم الرسول (ص)، مع دعوة الناس إلى قبول تبيين الرسول (ص) وأوصيائه.

ونتيجة ذلك أنّ هذه الآية لا تدلّ أيّ دلالة ـ حتّى الدلالة الالتزاميّة أو الإشاريّة أو أمثالهما ـ على إمكانيّة تفسير جميع آيات القرآن لجميع الناس دون حاجةٍ إلى الغير.

وقد أقرّ العلاّمة الطباطبائي في تفسيره لهذه الآية ـ ومن زاويةٍ مختلفة ـ أيضاً بتعدّد مستويات الهداية القرآنيّة ووجود الواسطة في بعض مستويات الهداية، فقال:

(الناس) وهم الطبقة الدانية من الإنسان، الذين سطحُ فهمهم

المتوسّط أنزلُ السطوح، يكثر إطلاق هذه الكلمة في حقّهم، كما قال تعالى: ﴿... وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[2].

وهؤلاء أهل التقليد، لا يسعهم تمييز الأُمور المعنويّة بالبيّنة والبرهان، ولا فرقَ الحقّ من الباطل بالحجّة، إلّا بمبيّن يبيّن لهم وهادٍ يهديهم، والقرآن لهم نِعْمَ الهدى.

وأمّا الخاصّة المستكملون في ناحيتَي العلم والعمل، المستعدّون للاقتباس من أنوار الهداية الإلهيّة والركون إلى فرقان الحقّ، فالقرآن بيّنات وشواهد من الهدى والفرقان في حقّهم، فهو يهديهم إليه ويميّز لهم الحقّ ويبيّن لهم كيف يميّز، قال تعالى: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[3].

ومن هنا يظهر وجه التقابل بين الهدى والبيّنات من الهدى، وهو التقابل بين العامّ والخاصّ؛ فالهدى لبعضٍ، والبيّنات من الهدى لبعضٍ آخر[4].

إذن، فإذا كان تمييز الأُمور المعنويّة بالبيّنة والبرهان والتفريق بين الحقّ والباطل بالحجّة والبرهان غير ممكنٍ بالنسبة لطبقةٍ من الناس إلّا إذا استعانوا بمبيّنٍ وهادٍ يهديهم، ولم يكن ذلك منافياً لكون القرآن هدىً

(1) سورة الروم 30: الآية 30.

(2) سورة العنكبوت 29: الآية 43.

(3) سورة المائدة 5: الآية 16.

(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 2، ص 23.

للناس؛ فإنّ وجود معانٍ ومعارف للقرآن يحتاج فهمها إلى التفسير الذي يتوقّف بدوره على الاستعانة برسول الله (ص) أو الأئمّة المعصومين (ع)، هو الآخر لا ينافي كون القرآن هدىً للناس أيضاً.

أمّا وصف القرآن بالنور في بعض الآيات فهو أيضاً لا يدلّ على أكثر من أنّ القرآن الكريم ينير طريق الناس نحو الكمال والقرب من الله، وأنّه يخلّصهم من ظلمات الجهل والحيرة.

وهذا المعنى يتحقّق أيضاً مع افتراض أنّ القرآن يعرّف الإنسان بالله وكلّيّات أحكامه والرسول الذي يبيّن جميع الحاجات العلميّة للبشر، كما أنّه لا يتناقض مع النظريّة التي تنفي إمكانيّة تفسير بعضٍ من الآيات القرآنيّة ـ أو فهم درجةٍ من معانيها ـ إلّا بالاستعانة بتوضيحات رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع). والعلاّمة الطباطبائي أيضاً يقول: إنّ تفاصيل الأحكام والمعاد وقصص الأُمم السابقة يجب الحصول عليها من الروايات.

إذن، فكما أنّ الحاجة إلى الروايات لفهم مثل هذه الأُمور لا ينافي كون القرآن نوراً، فإنّ الحاجة إلى الروايات لتفسير بعض الآيات، أو لفهم درجةٍ من المعاني القرآنيّة في غير هذه الأُمور لا يتنافي أيضاً مع نوريّة القرآن؛ إذ إنّ القرآن من خلال إشارته إلى دور الرسول (ص) في تبيين وتعليم القرآن، يكون قد أنار أيضاً طريق فهم ذلك القسم من معانيه، وهكذا تكون كيفيّة تحقّق نوريّة القرآن الكريم بالنسبة إلى هذا القسم من المعاني.

فإن قال قائل: إنّ آيات الهداية والنور ظاهرةٌ في أنّ القرآن هو هدىً ونور غنيّ عن الوسطاء، وهو دليلٌ ومبيّن لجميع المعارف والأحكام الضروريّة.

يقال له: في هذا الفرض أيضاً لا تتمّ دلالة هذه الآيات على ما يدّعيه المستدلّ؛ إذ مع تحفّظنا على هذا الظهور، فإنّ الاستدلال بهذه الآيات لا يتمّ إلّا إذا كانت هداية ونوريّة القرآن مطلقتين من جهتين، أي من جهة كونه هادياً في جميع الأُمور، ومن جهة هدايته لجميع الأفراد. إلّا أنّنا نعلم من جهة ونسلّم بأنّ بيانات القرآن ليست بالصورة التي يستطيع معها جميع الناس الذين يعرفون لغة القرآن فهم جميع المعارف والأحكام الضروريّة للبشر من القرآن، ومن جهةٍ أُخرى فإنّ القرآن نفسه عدّ تبيين وتعليم القرآن من واجبات وأعمال رسول الله (ص) معتبراً ذلك لازماً لاستفادة الناس من القرآن.

ومع هاتين النقطتين لا يبقى مجالٌ للشكّ بأنّ كون القرآن هدىً ونوراً ليس بصورةٍ مطلقةٍ ومن جميع الجهات؛ فإمّا أن لا تكون هدايته ونوريّته بالنسبة لجميع المعارف والأحكام، بل تختصّ بأُصول المعارف والأحكام الكلّيّة؛ أو أنّ هدايته ونوريّته ليست بالنسبة لجميع الناس دون واسطة، بل تكون بالنسبة لبعضٍ من المعارف والأحكام بدون واسطة ولبعضٍ آخر مع الواسطة؛ أو هدايته ونوريّته هي للأفراد الكاملين والمتعالين والراسخين في العلم.

وعلى أيّ حال، فإنّ هذه الآيات لا تدلّ على ما يقال من إمكانيّة تفسير جميع القرآن من قبل جميع الناس بواسطة التدبّر في الآيات، والاستغناء عن أحاديث الرسول (ص) والأئمّة المعصومين(ع) في تفسير أيّ قسمٍ من الآيات القرآنيّة.

فيمكن الردّ على الاستدلال في الصورة الأُولى بأنّ الأوصاف المذكورة للقرآن ليست بالنسبة لجميع الأُمور كي تتناقض مع الحاجة إلى الروايات في تفسير بعض الآيات وتوقّف فهم بعض المعارف والأحكام

الضروريّة من القرآن على أحاديث الرسول (ص) وأوصيائه (ع).

وفي الصورة الثانية يكون الجواب هو أنّ كون القرآن نوراً وهدايةً وتبياناً بالنسبة لبعض المعارف والأحكام هو عن طريق هداية الناس إلى شخص ما يكون عارفاً بتلك المعارف والأحكام ومصوناً عن الخطأ. وكما أنّ العلاّمة قد قَبَل بهذا المعنى بالنسبة لتفصيل الأحكام والمعاد وقصص الأُمم السابقة ولم يعتبر ذلك منافياً لكون القرآن نوراً وهدىً وتبياناً، فلا منافاة لتلك الصفات القرآنيّة بالنسبة لقسمٍ آخر من معاني الآيات أيضاً.

أمّا الصورة الثالثة فإنّ جوابها هو أنّ هذه الأوصاف ليست بالنسبة لجميع الناس، كي تتناقض مع القول بأنّ ما عدا رسول الله (ص) والأئمّة المعصومين(ع) لا قدرة لهم على فهم جميع معاني القرآن. غير أنّ هذه الصورة لا تتناسب مع ظاهر آية «هُدىً لِلنَّاسِ»، فتكون الصورة الثالثة غير متصوّرة بالنسبة لهذه الآية، إلّا إذا قيل بأنّ هداية عامّة الناس لا تستلزم معرفة تفسير كلّ القرآن.

هـ ـ الوعد بهداية مَن يجاهد في سبيل الله : ومن بين الآيات التي يمكن الاستدلال بها لإثبات هذه النظريّة هي آية ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ . . . ﴾[1].

ويمكن القول في تقرير الاستدلال بأنّ الله في هذه الآية قد وعد الأفراد الذين يجاهدون في سبيله وعداً أكيداً بأن يهديهم سبله. ولا شكّ أنّ استفراغ الوسع في فهم معارف وأحكام كتاب الله ومعاني آياته بالتدبّر فيه هو أكبر جهادٍ في سبيل الله، وأبرز مصداقٍ للمجاهدة المذكورة في

(1) سورة العنكبوت 29: الآية 69.

هذه الآية، فيكون الأفراد الذين يبذلون كلّ جهدهم في فهم معاني القرآن بالتدبّر فيه مشمولين بهذا الوعد الإلهيّ من دون شكّ، وسيهديهم الله إلى سُبُله. كما أنّه لا شكّ في أنّ فهم معاني القرآن هو من أهمّ السبل نحو الله . إذن فكلّ من يسعى لفهم معاني القرآن عن طريق التدبّر فيه، سيهديه الله قطعاً إلى جميع المعاني القرآنيّة التي هي من أهمّ سُبُله.

بحثٌ ونقد:

إذا أراد أنصار هذه النظريّة إثبات عدم الحاجة في تفسير القرآن إلى غيره بصورةٍ مطلقة عن طريق الاستدلال بهذه الآية، فيمكن توضيح ضعف هذا الاستدلال أيضاً من خلال الإشارة إلى النقطتين التاليتين:

1 ـ إنّ بذل الوسع في فهم كتاب الله والمجاهدة للوصول إلى معنى ومراد الآيات، هو من مصاديق الجهاد الواردة في هذه الآية الكريمة؛ إلّا أنّ هذه الآية لا تبيّن كيفيّة بذل الوسع والمجاهدة.

فهل يجب الاكتفاء بالتدبّر في الآيات القرآنيّة؟ أمّ أنّه يجب الاستعانة بكلّ شيءٍ له أثرٌ في فهم معنى القرآن؟

إنّ الآية ساكتةٌ عن بيان ذلك، فيجب الحصول على جواب ذلك من مكانٍ آخر، ولا وجود لأيّ دليلٍ دالٍّ على وجوب الاكتفاء بالقرآن نفسه عند السعي لفهم القرآن، إلّا هذه الآيات والروايات التي نبحثها هنا ونبيّن عدم دلالتها، بل ثبت في محلّه وجوب الالتفات عند التفسير إلى جميع القرائن التي من جملتها الروايات باعتبارها قرينة للآيات أيضاً[1].

---

(1) انظر: البابائي وآخرين، **روش شناسى تفسير قرآن**، ص 110، 215، وخصوصاً ص 196، 213.

أنّ بذل الجهد والسعي لفهم معنى القرآن يجب أن يكون وفق قواعد المحاورة العقلائيّة، ولا شكّ أنّ العقلاء عند محاولتهم فهم وتفسير النصوص ينظرون إلى جميع القرائن المتّصلة والمنفصلة واللفظيّة وغير اللفظيّة للنصّ، وللوصول إلى مراد صاحب النصّ، وخصوصاً في نصّ كالنصّ القرآنيّ ـ الذي تتناثر مطالبه التي تخصّ موضوعاً واحداً في مواضع مختلفة، وغالباً ما يكون بيانها كلّيّاً ومبهماً، مع إيكال أمر توضيح تفاصيل أحكامه إلى شخصٍ آخر ـ لا يكتفون بما يفهم من ألفاظ النصّ مع قطع النظر عن القرائن، بل يرون لزوم البحث عن قرائن منفصلة في الأقسام الأُخرى للنصّ وفي كلام الإنسان المكلّف بتفصيل المطالب وبيان الجزئيّات.

وبناءً على ذلك، فإنّ تفسير أيّ آيةٍ يستلزم ـ مضافاً إلى الاستعانة بالسياق والآيات الأُخرى ـ البحث قدر المستطاع والاستعانة بأُمور أُخرى مثل ظروف النزول، الأخبار التاريخيّة وأحاديث الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، كي يتمّ الوصول إلى معنى ومراد الآيات من زاوية هذه الأُمور[1].

2 ـ إنّ الله تعالى في هذه الآية الكريمة لم يعد المجاهدين في سبيله بأن يعلّمهم جميع معاني ومعارف القرآن، كي يقال بأنّ أيّ إنسانٍ يجاهد في تفسير وفهم معنى القرآن سيتوصّل إلى جميع معانيه دون الحاجة إلى الرجوع إلى غير القرآن؛ بل قال: ﴿لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾. والمقصود من سبل الله هو سبل القرب إلى الله، أي الأعمال التي

(1) انظر: البابائي وآخرين، روش شناسى تفسير قرآن، ص 144، 162 و196، 213.

تجعل الإنسان قريباً إلى الله وتقرّبه عنده[1]، ومعرفة سُبُل القرب إلى الله لا يستلزم معرفة جميع معاني القرآن عن طريق القرآن نفسه؛ لأنّ الله لم يعد أيّ شخصٍ يجاهد في فهم القرآن بأن يدلّه على جميع سُبُل القرب إليه عن طريق الآيات القرآنيّة ودون واسطة، فمن الممكن أن تكون هداية سُبُل القرب بهذه الكيفيّة بحيث يتوصّل الشخص المجاهد في فهم القرآن إلى بعضٍ من هذه السبل بصورة مباشرة من الآيات، ويتعلّم البعض الآخر منها من رسول الله (ص) عن طريق معرفة هذا الرسول الكريم وإدراك شأنه في تبيين الآيات وتفصيل الأحكام.

وخلاصة ما مرّ أنّ الآية المذكورة لا تصلح دليلاً على صحّة هذه النظريّة أيضاً.

و ـ وصف القرآن بالمثاني: من الأوصاف التي ذكرها الله تعالى للقرآن الكريم، صفة «المثاني»، حيث قال: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ...﴾[2]. ولا شكّ أنّ المقصود من (كتاباً) هو القرآن، و(مثاني) هو وصفه.

ويقول أحد أتباع هذه النظريّة:

فالمثاني جمع المَثْنَية، تعني المعطوف؛ [وقد وصف القرآن بذلك]

---

(1) يقول العلاّمة الطباطبائي أيضاً عند تفسير «سُبُلَنَا»: «أثبتَ لنفسه سُبُلاً، وهي أيّاً ما كانت تنتهي إليه تعالى، فإنّما السبيل سبيل لتأديته إلى ذي السبيل، وهو غايتها، فسبيله هي الطرق المقرّبة منه والهادية إليه تعالى». **الميزان في تفسير القرآن**، ج 16، ص 151.

(2) سورة الزمر 39: الآية 23.

لانعطافها كلّها مع بعض، ولا سيّما التي تحدّث عن موضوع واحد، فهي تفسّر بعضها وتنطق بعضها على بعض...»[1]. كما أنَّ العلاّمة **الطباطبائي** قال أيضاً:

مثاني جمع مَثْنَيَة بمعنى المعطوفة؛ لانعطاف بعض آياته على بعض، ورجوعه إليه تبيين بعضها ببعض وتفسير بعضها لبعض من غير اختلافٍ فيها بحيث يدفع بعضه ويناقضه...»[2].

وعلى أساس هذا، فيمكن أن يستدلّ من هذا الوصف القرآني (المثاني) على عدم الحاجة في التفسير إلى غير القرآن؛ وذلك بالقول إنّ (المثاني) وصفٌ لجميع آيات القرآن، وهو يدلّ على إمكانيّة الوصول إلى معنى ومقصود جميع الآيات بمساعدة إحداهما للأُخرى، فلا تبقى أيّ حاجة في التفسير إلى شيء غير القرآن.

بحث

أوّلاً: لا دليل على أنّ (مثاني) هو جمع (مَثْنَيَة) بمعنى المعطوف، بل ربما كانت جمع (مَثْنَى) بمعنى التكرار والإعادة، كما قال بعض المفسّرين ذلك أيضاً[3]، ويكون إيراد هذا الوصف للقرآن نتيجةً لتكرار قصصه وأخباره وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعوده ووعيده ومواعظه، أو

---

(1) الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج 23، ص 326.

(2) **الميزان في تفسير القرآن**، ج 17، ص 256.

(3) قال الزمخشري: «ويجوز أن يكون جمع مَثْنى مَفْعَل من التثنية بمعنى التكرير والإعادة». **الكشّاف**، ج 4، ص123.
كما أنّ الآلوسي أورد نفس هذا الكلام أيضاً مع توضيحاتٍ أكثر. انظر: **روح المعاني**، ج 23، ص 258.

بسبب تكرار تلاوته[1]. كما أنّ علماء الصَّرف قالوا في أوزان جمع التكسير إنّ الكلمات على وزن (مفعل) و(مفعله) ـ بفتح وكسر الميم، وفتح وكسر وضمّ العين ـ تُجمع على وزن (مفاعل)[2]؛ فلا يوجد محذورٌ أدبيّ لجمع (مَثْنَى) على (مثاني)؛ إذ إنّ (مثاني) على وزن (مفاعل) لو كانت جمعاً لـ(مَثْنَى) التي هي على وزن (مَفْعَل)، كان ذلك مطابقاً لما قالوه في علم الصرف.

ثانياً: وعلى افتراض أنّ (مثاني) هي جمع (مَثْنَيَة) أو (مَثْنِيَّة)، فما هو الدليل على أنّ معناهما هو (معطوف) بعينه؟ فمن الممكن ـ كما قال بعضهم ـ أن تكون (مَثْنَيَة) أو (مَثْنِيَّة) من (الثناء)[3]، ويكون معنى (مثاني) هو المثني عليهم، ويكون وصف القرآن بذلك ناتجاً من أنّ آياته تقع موقع ثناء خبراء البلاغة والأُدباء العرب بسبب إعجازها وبلاغتها.

وقد ذكروا وجوهاً أُخرى لمعناها[4] ليس هنا مجال ذكرها. وعلى

---

(1) قال الشيخ الطوسي: «المَثاني أي يثني فيه الحكم والوعد والوعيد بتصريفها في ضروب البيان، ويثني أيضاً في التلاوة، فلا يملّ لحسن مسموعه في القرآن». **التبيان في تفسير القرآن**، ج9، ص21.

كما أنّ الطبرسي أورد ما يشبه هذا الكلام. **مجمع البيان**، ج 8، ص 495.

وقال الراغب الأصفهاني أيضاً: «سُمّيت سور القرآن مثاني لأ نّها تثنّى على مرور الأوقات وتكرّر، فلا تدرس ولا تنقطع دروسَ سائر الأشياء التي تضمحلّ وتبطل على مرور الأيّام». **المفردات في غريب القرآن**، ص 83.

(2) «مفعل ومفعلة ـ بفتح الميم وكسره وتثليث العين فيها ـ مفاعل، نحو مصدر مصادر، مشرق مشارق، مسألة مسائل، منبر منابر». الطباطبائي، محمّد رضا، **صرف ساده**، ص23.

(3) انظر: الآلوسي، **روح المعاني**، ج 7، ج 14، ص 79، ذيل الآية 87 من سورة الحجر، وج 12، الجزء 24، ص 259.

(4) انظر: الرجبي، **قرآن شناسى درس هاى استاد محمّد تقى مصباح يزدى**، ج 1، ص 66 ـ 67.

هذا، فإن لم يكن المعنى الذي قام عليه استدلالهم بهذه الآية مردوداً أو مرجوحاً، فلا أقلّ من عدم وجود أيّ دليلٍ على تعيّنه أو رجحانه. ولا يتمّ الاستدلال بهذه الآية دون إثبات التعيّن أو الرجحان الصريح لهذا المعنى.

ثالثاً: وعلى فرض أنّ (مثنية) بمعنى المعطوف، فكذلك غاية ما يدلّ عليه ذلك هو أنّ آيات القرآن مرتبطة ببعضها، ولا تناقض إحداها الأُخرى أو تدفعها، أمّا أنّ غير **رسول الله** (ص) والأئمّة المعصومين (ع) يستطيعون أيضاً توضيح المعاني الخافية للآيات معتمدين على ارتباط الآيات مع بعضها، والوصول إلى جميع معاني القرآن مستندين إلى القرآن نفسه فقط، فهو ممّا يخرج عن مدى دلالة هذا الوصف. إنّ ترابط الآيات وعدم تناقض إحداها مع الأُخرى هو أمر، وقدرة غير الرسول (ص) والأئمّة المعصومين (ع) على فهم وتفسير جميع معاني ومقاصد القرآن الكريم دون الاستعانة بغير القرآن هو أمرٌ آخر، ولا ملازمة بين الأمرين.

وإلى هنا نكون قد بحثنا في الآيات التي يمكن أن يُستند إليها لإثبات صحّة هذه النظريّة، وقد خلصنا إلى أنّ أيّاً من هذه الآيات ـ سواء تلك الآيات التي تمّ الاستدلال بها، أو تلك التي يمكن أن يُستدلّ بها ـ لا تدلّ على عدم الحاجة عند تفسير القرآن إلى غيره، ولا على إمكانيّة تفسير جميع الآيات القرآنيّة بالاعتماد على القرآن نفسه، ولا على إمكانيّة رفع أيّ تشابه أو إبهام يمكن أن يبدو بين معاني الآيات بالتدبّر في آياتٍ أُخرى.

والخلاصة، أنّ هذه الآيات لا تصلح دليلاً على صحّة نظريّة الاكتفاء بالقرآن في التفسير.